Grundzüge
der
Katholischen Dogmatik.

Von

Dr. Joseph Bautz,
a. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster.

P1.

Erster Theil.

1. Einleitung in die dogmatische Theologie.
2. Die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats zu Mainz.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1899.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 11. Julii 1899.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei, A.-G.

Vorwort.

Die vorliegenden ‚Grundzüge der katholischen Dogmatik‘ geben den wesentlichen Inhalt meiner dogmatischen Vorlesungen wieder, und haben, wie die ‚Grundzüge der Apologetik‘, den einfachen, practischen Zweck, zu meiner eigenen und meiner Zuhörer Erleichterung beim akademischen Unterrichte zu dienen. Das dogmatische Material habe ich, diesem Zwecke entsprechend, möglichst vollständig, dabei aber möglichst kurz, klar und übersichtlich darzustellen gesucht. Deßwegen darf ich hoffen, daß die ‚Grundzüge‘ auch in geistlichen und anderen theologisch gebildeten Kreisen hier und da nicht unwillkommen sein werden, zumal dort, wo es zum Studium einer umfangreichen Dogmatik an Zeit gebricht. — Auf die vom Verfasser verwertheten älteren und neueren Quellen wird im Buche selbst an den betreffenden Stellen hingewiesen; aus der neueren Literatur leisteten insbesondere die vortrefflichen philosophischen und theologischen Schriften des leider allzu früh verstorbenen P. Kleutgen nützliche Dienste. — Die noch ausstehenden Tractate sollen möglichst bald für den Druck fertig gestellt werden. Belehrungen und Rathschläge zu einer zweckmäßigen Verbesserung der ‚Grundzüge‘ sind hochwillkommen und werden dankbarst angenommen.

Münster, 19. März 1888.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

In der zweiten Auflage habe ich größere Veränderungen nicht vorgenommen, da ich den Zweck im Auge behielt, der in der Vorrede zur ersten Auflage ausgesprochen ist. An mancherlei kleinern Zusätzen und zahlreichen kleinern Verbesserungen fehlt es freilich nicht. Die Aussprüche der Väter sind, wo nicht ausnahmsweise eine andere Ausgabe genannt wird, nach dem Cursus completus patrologiae von Migne verglichen und citirt. Möge auch die zweite Auflage freundliche Leser finden und vom Segen Gottes begleitet sein.

Münster, den 2. Juli 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung in die dogmatische Theologie.

Erste Abtheilung.

Die objectiven Principien der theologisch-dogmatischen Erkenntniß.

Zweite Abtheilung.

Das subjective Princip der theologisch-dogmatischen Erkenntniß oder der theologische Glaube.

Dritte Abtheilung.

Die theologisch-dogmatische Wissenschaft.

Zweite Abtheilung.

Die Attribute Gottes im besonderen.

Erste Unterabtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

Zweite Unterabtheilung.

Die Attribute der göttlichen Thätigkeit.

Zweiter Theil.

Die Lehre vom Dreieinigen Gotte.

Vorbemerkung.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der Einheit der göttlichen Wesenheit.

Dritte Abtheilung.

Speculative Erläuterung des trinitarischen Geheimnisses.

Einleitung in die dogmatische Theologie.

Vorbemerkung.

Die katholische Kirche ist, wie die christliche Apologetik nachweist, die von Christus allein bevollmächtigte Verkündigerin und Erklärerin der übernatürlichen Offenbarung, die in Schrift und Tradition niedergelegt ist[1]). Aus dem Munde der katholischen Kirche also vernehmen wir alle diejenigen übernatürlichen Wahrheiten, die wir zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles, der seligen Anschauung Gottes, gläubig für wahr zu halten haben. Die wissenschaftliche Darstellung dieser Wahrheiten oder Dogmen ist die Aufgabe der dogmatischen Theologie.

Die Einleitung in die dogmatische Theologie will diejenigen Vorkenntnisse vermitteln, welche für ein gründliches und erfolgreiches Studium der katholischen Glaubenslehre oder Dogmatik unerläßlich sind. Sie wird auch theologische Erkenntnißlehre genannt, weil sie sich in erster Linie mit den Erkenntnißquellen oder Erkenntnißprincipien befaßt, aus denen die Theologie, insbesondere die dogmatische, ihren Inhalt gewinnt. — Wir haben folgende fünf Puncte zu behandeln:

1. Die objectiven Principien oder Quellen der theologisch-dogmatischen Erkenntniß: Schrift, Tradition und Lehrverkündigung der Kirche.
2. Das subjective Erkenntnißprincip, den theologischen Glauben.
3. Die auf der Grundlage des theologischen Glaubens sich aufbauende theologisch-dogmatische Wissenschaft.
4. Die Fortschritte der theologisch-dogmatischen Erkenntniß im Anschluß an die Fortschritte der Offenbarung, der Kirchenlehre und der theologisch-dogmatischen Wissenschaft.
5. Kurze Geschichte der dogmatischen Wissenschaft.

---

1) Wir lieferten diesen Beweis in unserem Büchlein: Grundzüge der christlichen Apologetik. 2. Aufl. Mainz 1896.

Erste Abtheilung.

Die objectiven Principien der theologisch-dogmatischen Erkenntniß.

§. 1.

Die heilige Schrift und ihre Inspiration; Authentie der Vulgata.

1. Gemäß der Lehre der Kirche ist ein Theil der göttlichen Offenbarung in der h. Schrift, d. h. in den Büchern des alten und des neuen Testamentes niedergelegt [1]); und der Inhalt der h. Schrift ist also in demselben Umfange Gegenstand des Glaubens, als er Offenbarung oder Wort Gottes ist. Inwieweit der Inhalt der h. Schrift Wort Gottes ist, darüber gibt uns der richtige Begriff der von der Kirche gelehrten Inspiration näheren Aufschluß.

2. Einige Theologen verstehen unter Inspiration bloß eine sog. negative Assistenz des h. Geistes, durch welche die h. Schriftsteller bei der Abfassung ihrer Schriften lediglich vor Irrthum bewahrt wurden, ähnlich wie die Kirche in der Erklärung und Verkündigung der Heilslehre durch negative Assistenz des h. Geistes unfehlbar ist [2]). Einzelne beschränken diese Assistenz obendrein auf die wichtigeren Theile der h. Schrift, etwa auf die res fidei et morum [3]). Noch andere glauben widerspruchsvoll, zum Begriffe der Inspiration genüge schon die sog. inspiratio subsequens, d. h. die nachfolgende Erklärung Gottes oder auch der Kirche, daß gewisse Schriften frei von Irrthum seien [4]). Daß die Inspiration der h. Bücher thatsächlich so geartet sei, wird gerade nicht gelehrt.

---

1) Haec porro supernaturalis revelatio secundum universalis ecclesiae fidem a sancta Tridentina synodo declaratam continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Vaticanum, sess. 3. c. 2. cf. Trid. sess. 4. Decr. de can. script.

2) Z. B. der Minorit Chrismann gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sodann der Wiener Professor Jahn († 1816).

3) Z. B. der Pariser Professor Holden († 1665), auch Chrismann, sowie die meisten neuern Protestanten.

4) So die Jesuiten Bonfrère, Lessius und Hamel aus dem 17. Jahrhundert.

Wir aber verstehen unter Inspiration einen positiven Einfluß des Geistes Gottes einmal auf den Willen, dann vor allem auf die Erkenntniß der h. Schriftsteller, vermöge dessen Gott dieselben

a) zum Schreiben antrieb;

b) ihnen im einzelnen diejenigen Wahrheiten und Thatsachen anwies, oder (falls sie unbekannt waren) ganz neu einflößte, welche sie niederschreiben sollten;

c) sie beim Schreiben, auch in profanen Dingen, vor jeglichem Irrthum bewahrte.

Die Inspiration nimmt also dann den Character einer eigentlichen Offenbarung (revelatio) an, wenn sie dem Schriftsteller etwas bis dahin völlig Unbekanntes mittheilt.

Daß der h. Geist auch die einzelnen Worte eingegeben habe, was mit vielen Protestanten auch einzelne katholische Theologen annehmen, können wir nur ausnahmsweise, z. B. bei wörtlicher Wiedergabe der Rede Gottes, namentlich in den prophetischen Büchern, gelten lassen. Denn im übrigen bekunden die h. Schriftsteller in der Wahl ihrer Worte, in ihrer ganzen Schreib= und Darstellungsweise durchaus die Eigenthümlichkeit ihres individuellen Characters. Auch bezeugen dieselben ausdrücklich, daß sie doch mehr zu thun hatten, als die vom h. Geist dictirten Worte einfach nachzuschreiben [1]).

3. Daß es aber eine Inspiration der h. Schrift in dem von uns gegebenen Sinne wirklich gibt, ist leicht zu zeigen.

a) Nach Lehre des Dogmas ist Gott selbst der Auctor der alt= und neutestamentlichen Schriften und sind diese Schriften Spiritu

---

1) Itemque ab Jasone Cyrenaeo quinque libris comprehensa tentavimus nos uno volumine breviare. Considerantes enim multitudinem librorum et difficultatem volentibus aggredi narrationes historiarum propter multitudinem rerum, curavimus volentibus quidem legere, ut esset animi oblectatio, studiosis vero, ut facilius possint memoriae commendare, omnibus autem legentibus utilitas conferatur. Et nobis quidem ipsis, qui hoc opus breviandi causa suscepimus, non facilem laborem, immo vero negotium plenum vigiliarum et sudoris assumpsimus. II Mach. 2, 24 ff. In his faciam finem sermonis. Et si quidem bene et ut historiae competit, hoc et ipse velim; sin autem minus digne, concedendum est mihi. 15, 38 f. Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt, rerum, sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis, visum est et mihi, assecuto omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere, optime Theophile. Luc. 1, 1 ff.

sancto dictante, inspirante zu Stande gekommen. Weiterhin nimmt die Kirche die Inspiration für die libri integri cum omnibus suis partibus in Anspruch, und verwirft außerdem ausdrücklich jene Ansichten, welche die Inspiration lediglich als eine nachfolgende, oder auch negativ im Sinne einer bloßen Bewahrung vor Irrthum auffassen [1]).

Dabei sei bemerkt, daß, wenn die Kirche ihre göttliche Auctorität aus der h. Schrift beweist, zu welchem Ende bloß die historische Auctorität derselben festzustehen braucht, um dann kraft göttlicher Auctorität die göttliche Auctorität, d. h. die Inspiration der h. Schrift lehramtlich zu erklären, hierin auch nicht die Spur eines circulus vitiosus gefunden werden kann.

b) Dazu kommt die Lehre der h. Schrift. Was zunächst die Bücher des alten Testamentes betrifft, so erklärt Christus selbst von David, der h. Geist habe ihn inspirirt [2]); der h. Petrus aber versichert dasselbe von sämmtlichen Propheten [3]), und nach dem h. Paulus endlich erstreckt sich die Inspiration auf die gesammte alttestamentliche Schrift [4]). Bezüglich der Bücher des neuen Testamentes beziehen

---

1) Unum atque eundem Deum veteris et novi testamenti — (Romana ecclesia) profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque testamenti sancti locuti sunt. Decr. pro Jacob. bei Denzinger Enchiridion, n. 600. Vgl. Tridentinum, sess. 4. — Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis ecclesiae fidem a sancta Tridentina synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis *Spiritu sancto dictante* quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Qui quidem veteris et novi testamenti *libri integri cum omnibus suis partibus*, prout in eiusdem concilii decreto recensentur et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, *sua deinde auctoritate sint approbati;* nec ideo dumtaxat, quod *revelationem sine errore contineant,* sed propterea, quod *Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem,* atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. Vatic. sess. 3. c. 2.

2) Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum (Christum) Dominum, dicens: Dixit Dominus Domino meo? Matth 22, 43.

3) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. II Petr. 1, 21.

4) Omnis scriptura divinitus inspirata (θεόπνευστος) utilis est ad docendum. II Tim. 3, 16. Ob wir übersetzen: die ganze Schrift, oder, was richtiger ist, jegliche Schrift (πᾶσα γραφή), macht in der Sache keinen

sich Väter und Theologen einfach auf die Verheißung unseres Herrn, daß der h. Geist die Apostel alles lehren und ihnen alles eingeben werde, was immer er ihnen gesagt habe[1]).

c) Die Lehre der Väter ist so übereinstimmend und so entschieden, daß manche aus ihnen die Inspiration sogar auf die einzelnen Worte ausgedehnt zu haben scheinen. Ganz übereinstimmend schließen sie jeglichen Irrthum oder Fehler von der Darstellung der h. Schriftsteller aus, auch in profanen Stoffen, und bemerken, daß, wo ein Irrthum oder Widerspruch vorliege oder vorzuliegen scheine, dieses seinen Grund lediglich entweder in einem Versehen des Abschreibers habe, oder in einer falschen Interpretation des Textes seitens des Lesers[2]). Mit gleicher Uebereinstimmung spricht sich die mittelalterliche Theologie für diese Lehre aus, und auch in neuerer Zeit ist sie die herrschende.

d) Auch das theologische Denken spricht sich wenigstens insofern für unsere These aus, als es jene Theorie für sehr bedenklich erklärt, welche die Inspiration bloß auf die res fidei et morum beschränkt, da eine solche Annahme leicht dahin führen kann, in sceptisch-rationalistischer Weise schließlich die göttliche Auctorität der Bibel überhaupt in Frage zu stellen.

Der h. Geist also ist der eigentliche Urheber, der auctor principalis der gesammten h. Schrift. Daraus folgt, daß der gesammte Inhalt beider Testamente eigentliches Wort Gottes und mithin seinem ganzen Umfange nach Gegenstand des Glaubens ist, auch wenn wir das eine oder andere auch schon auf anderem Wege erkannt haben sollten. Denn alles, was Gott uns mittheilt, kann und muß auf seine Auctorität hin für wahr gehalten, d. h. geglaubt werden[3]).

Unterschied. Denn im letzteren Falle ergibt sich der Sinn: Jegliche der vorher gemeinten Schriften (ab infantia sacras litteras nosti), also die ganze Schrift, ist, weil inspirirt, nützlich u. s. w.

1) Ille (Spiritus sanctus) vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis. Joh. 14, 26.

2) Ipse igitur (Spiritus sanctus) haec scripsit, qui scribenda dictavit. Gregor d. Gr. Praef. Moral. in Job c. 2. — Non licet dicere: Auctor huius libri non tenuit veritatem, sed, aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Augustinus, c. Faustum l. 11. c. 5.

3) Zur Lehre über die Inspiration vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, I. n. 28 ff. — Franzelin, De div. script. thes. 3 u. 4. —

4. Das Tridentinum trifft die bedeutungsvolle Entscheidung, daß die lateinische Vulgata-Uebersetzung im öffentlichen Gebrauche der Kirche, also in schriftlicher oder mündlicher, wissenschaftlicher oder populärer Erörterung, für authentisch angesehen werden solle[1]); und bezüglich des Sinnes und der Tragweite dieser Entscheidung muß Folgendes bemerkt werden.

a) Die Vulgata ist authentisch, heißt im allgemeinen, daß wir sie als übereinstimmend mit dem ursprünglichen, göttlich inspirirten Originaltexte anzusehen, und demnach ihrem Inhalte, als echtem Worte Gottes, Glauben zu schenken haben[2]).

b) Im einzelnen ist zu bemerken, daß diese Authentie sich nicht, wie einige rigoristische Theologen behauptet haben, auf nebensächliche Einzelheiten (Namen, Zahlen u. dgl.) erstreckt; sie besagt einmal, daß die Vulgata frei sei von jedem gefährlichen Irrthum; dann, daß sie die Glaubens- und Sittenlehren des Originaltextes wenigstens der Sache nach, wenn auch nicht überall an derselben Stelle, getreu wiedergebe[3]), nicht minder den übrigen Inhalt (Geschichte und Prophezie), wenigstens der Hauptsache nach. Daß das Concil nicht intendirte, die Authentie auch auf alle nebensächlichen Einzelnheiten auszudehnen, und damit die Vulgata für frei von allen Druck- und älteren Schreibfehlern zu erklären, bekundete es dadurch, daß es, die Vulgata für authentisch erklärend, zugleich eine verbesserte Ausgabe derselben zu veranstalten befahl[4]).

Schmid, De inspirationis Bibliorum vi ac ratione. Brixen 1885, ebenso desselben Verfassers Abhandlungen über die Inspiration in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1886. X. Band. Heft 1. S. 142 ff., 1887. XI. Band, Heft 2. S. 233 ff.

1) Sacrosancta synodus statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. sess. 4.

2) Αὐθέντης ist derjenige, der Macht, Auctorität hat; davon das Adjectiv αὐθεντικός.

3) So z B. bringt die Vulgata an der bekannten Stelle I Joh. 5, 7 eine Wahrheit zum Ausdruck, die sich ganz sicher irgendwo im Originaltexte der neutestamentlichen Schrift, wenn auch vielleicht nicht gerade bei Joh. a. a. O. findet. Vgl. hierzu Bludau im Lit. Handw. 1898. n. 691. S. 324.

4) Dieselbe erschien unter Sixtus V. im Jahre 1590, wurde aber, weil ungenügend, 1592 durch die neue des Papstes Clemens VIII. ersetzt.

c) Die Authentie der Vulgata in den angegebenen Grenzen ist, weil lehramtlich ausdrücklich gewährleistet, eine öffentliche, d. h. die Vulgata hat, weil von der öffentlichen, gesetzlichen Gewalt für authentisch erklärt, deren ganze unfehlbare Auctorität für sich und muß deßwegen von den Mitgliedern der kirchlichen Communität als maßgebend für ihren Glauben, als echtes Wort Gottes gläubig anerkannt werden.

Von der öffentlichen Authentizität unterscheidet sich die private, wissenschaftliche oder critische, die in dem wissenschaftlich erbrachten Nachweise der Uebereinstimmung einer Abschrift oder Uebersetzung mit dem ursprünglichen Originale besteht. Die Authentizität, welche die sonst vorhandenen Versionen und Abschriften des hebräischen und griechischen Originaltextes beanspruchen, kann nur eine private sein, mögen sie vielleicht auch, sachlich genommen, den ursprünglichen Text ebenso getreu oder noch getreuer wiedergeben, als die Vulgata. Nur die in der unirten griechischen Kirche gebräuchliche griechische Version kommt insofern der Vulgata gleich, als ihre Authentizität nicht zwar durch förmlichen Ausspruch der Kirche, wohl aber thatsächlich, durch den Usus, gewährleistet ist.

d) Der private Gebrauch irgend eines anderen Schrifttextes ist durch das Tridentinum nicht verboten; insbesondere darf der kirchliche Theologe zum bessern Verständniß des Vulgatatextes den griechischen oder hebräischen Originaltext zu Rathe ziehen. — Im übrigen hat der Diener der Kirche, wo er amtlich, im Namen und Auftrage der Kirche, das Wort Gottes verkündigt, nicht dasjenige vorzutragen, was nach seiner subjectiv-wissenschaftlichen Ueberzeugung, sondern dasjenige, was nach der Erklärung der unfehlbaren Kirche Lehre der Offenbarung und der inspirirten Schriften ist. Und das ist dasjenige, was in der Vulgata enthalten ist.

§. 2.

Die Tradition und ihre Quellen.

Die Reformatoren behaupten, das gesammte Wort Gottes sei in der h. Schrift niedergelegt (sufficientia s. scripturae), und der Sinn desselben sei für jeden Leser ohne weiteres, oder doch in Kraft specieller Erleuchtung hinlänglich klar (perspicuitas s. scripturae), und folglich gebe es außer der h. Schrift keine andere objective Quelle des Glaubens. Wir aber nehmen einmal zur Ergänzung, dann zur Erklärung der h. Schrift, noch eine zweite Glaubensquelle an,

die mündliche Ueberlieferung oder Tradition. — Im einzelnen muß zunächst der Begriff der Tradition, dann das Dasein einer solchen und endlich die Weise ihrer Fortpflanzung besprochen werden.

1. Man kann das Wort Tradition (παράδοσις, παραδόσεις) sowohl im activen Sinne, von der überliefernden Thätigkeit, als auch im passiven, von dem überlieferten Gegenstande, dem Worte Gottes verstehen. Im weiteren Sinne würde dann Tradition das gesammte Wort Gottes bezeichnen, wie es uns durch die h. Schrift, durch mündliche Lehrverkündigung u. s. w. überliefert wurde. Wir nehmen das Wort hier aber im engeren Sinne und verstehen unter Tradition jenes Wort Gottes, welches zur Ergänzung und genauern Bestimmung des in der h. Schrift enthaltenen bestimmt ist und welches ursprünglich bloß durch mündliche Predigt, bald aber auch durch Schrift und anderweitige Mittel unter Mitwirkung und unter Aufsicht des unfehlbaren Lehramtes sich fortgepflanzt hat [1]). — Wir nennen diese Tradition eine *divina* traditio, da ihr Gegenstand das von Christus und den Aposteln verkündigte Wort Gottes ist, im Gegensatz zur traditio humana, welche einerseits die von den Aposteln, andererseits die von den Nachfolgern der Apostel stammenden Vorschriften der Disciplin zum Inhalte hat und sich hiernach in eine traditio apostolica und ecclesiastica scheidet.

2. Zeigen wir jetzt, daß es eine Tradition in dem angegebenen engern Sinne wirklich gibt.

a) Nach katholischem Dogma ist die Heilslehre nicht bloß enthalten in libris scriptis, sed et *sine scripto traditionibus*, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt [2]).

b) Die h. Schrift bestreitet ausdrücklich, daß sie das gesammte Wort Gottes enthalte und daß dieses für jeden Menschen ohne weiteres klar sei und verweist daher auf die mündliche Lehrverkündigung

---

1) So gibt uns die Tradition genauere Auskunft z. B. über die Gültigkeit der Kindertaufe, der Ketzertaufe, über die Pflichtmäßigkeit der Sonntagsfeier, die Statthaftigkeit des Blutgenusses, den Kanon der h. Schrift, die Siebenzahl der Sacramente u. s. w.

2) Trid. sess. 4. — Vatic. sess. 3. c. 2.

als zweite Quelle der geoffenbarten Heilslehre[1]). Ueberhaupt ist nach der Darstellung der h. Schrift die mündliche Predigt das von Christus in erster Linie gewollte, ordentliche Mittel der Glaubensverbreitung[2]); so zwar, daß der h. Paulus ein anderes Mittel nicht einmal zu kennen scheint[3]). Thatsächlich sind ja die h. Schriften Gelegenheitsschriften und entstanden erst geraume Zeit nach Gründung der Kirche[4]). Ihre Verfasser wollten eben durch sie keine neuen Gemeinden ins Leben rufen, sondern richteten sie an schon bestehende Kirchen. Eine Reihe von Aposteln aber hinterließ gar keine Schriften.

c) Dasselbe lehren die h. Väter einstimmig. Der h. Irenäus weist auf die Thatsache hin, daß zahlreiche Völker gläubig wurden ohne Feder und Tinte, allein durch das lebendige Wort der Tradition, welches sie hörten und treu bewahrten[5]). Der h. Vincenz von Lerin aber leitet die Nothwendigkeit der Tradition aus der Thatsache ab, daß dort, wo die Auctorität dieses lebendigen Wortes nicht anerkannt wird, bei den Häretikern, anstatt des wahren Sinnes der h. Schrift nur Widerstreit der verschiedensten Meinungen gefunden werde[6]). Darum müsse man sich an die lebendige Tradition

---

1) Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. Joh. 20, 30. — Sunt autem et alia multa, quae fecit Jesus; quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros. 21, 25. — In quibus (epistolis carissimi fratris nostri Pauli) sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant. II Petr. 3, 16. — Itaque fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram. II Theff. 2, 14.

2) Euntes ergo docete omnes gentes, — docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Matth. 28, 19 f. cf. 18, 17.

3) Omnis enim, qui invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Röm. 10, 13 ff.

4) Der erste Brief des h. Paulus (I Theff.) wurde i. J. 53 oder 54 geschrieben; das älteste Evangelium (das hebr. Matth.-Ev.) i. J. 41 oder 42, nach anderer Annahme erst in den sechziger Jahren.

5) Multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Adv. haer. l. 3. c. 4.

6) Aliter enim illam (scripturam) Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius — — Atque idcirco

der apostolischen Kirchen, insbesondere der römischen halten, betonen Tertullian und Irenäus[1]). Und nur das, fügt Origenes hinzu, ist als Wahrheit gläubig aufzunehmen, was sich in keiner Weise von der apostolischen Tradition entfernt[2]).

d) Daß die h. Schrift allein als Quelle des Glaubens nicht genüge, ergibt sich für das gesunde Denken aus der ganz einfachen Erwägung, daß die allerwenigsten Menschen Fähigkeit, Lust und Zeit besitzen, durch subjektive Forschung die in der h. Schrift enthaltenen Glaubenslehren richtig zu ermitteln. Die protestantische Ausrede aber, der h. Geist erleuchte den einzelnen zu dem gedachten Zwecke, hat keinen Anhalt in der h. Schrift und widerspricht überdies den Thatsachen. Denn wie grundverschieden und widersprechend ist die Schriftauslegung überall dort, wo man sich von der Auctorität der Tradition und der Kirche losgesagt hat!

3. Die Auctorität der Traditionslehre steht offenbar auf gleicher Linie mit der der h. Schrift. Denn auch die Tradition enthält Gottes Wort, das sich durch die Thätigkeit des unfehlbaren Lehramtes und unter seiner Leitung und Aufsicht in der Kirche fortpflanzt. Daraus erklärt sich das vorhin erwähnte Wort des h. Apostels: Tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram; und ebenso die vom h. Chrysostomus in der hom. 4. an dieses Wort geknüpfte Bemerkung: Est traditio, nihil quaeras amplius; nicht minder das Urtheil der Kirche, welche die Lehren der Schrift und der Tradition pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur[3]).

---

multum necesse est, — ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Commonit. c. 2.

1) Quid autem praedicaverint apostoli, quid illis Christus revelaverit, — non aliter probari debere, nisi per easdem eeclesias, quas ipsi apostoli condiderunt ipsi eis praedicando tam viva, ut aiunt voce, quam per epistolas postea. De praescript. c. 21. — Quapropter eis, qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis. — Ad hanc (romanam) ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos, qui undique sunt fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Adv. haer. l. 4. c. 26; l. 3. c. 3. Vgl. zu dieser Stelle Bautz, Apologetik. S. 130.

2) Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princ. praef. c. 2.

3) Trid. l. c.

4. Es fragt sich jetzt im nähern: Was ist denn Lehre der Tradition? wo und wie ist die echte, göttliche Tradition zu finden?

Hier muß zunächst als Grundsatz aufgestellt werden, daß alles das göttliche Tradition ist, was in der Gegenwart unter Leitung des kirchlichen Lehramtes allgemein als Lehre der Offenbarung gelehrt, geglaubt wird. Denn es ist absolut unmöglich, daß die ganze Kirche zu irgend einer Zeit im Glauben irre.

Nun kann es sein, daß Lehre und Glaube der Gesammtkirche hinsichtlich eines Punctes in der Gegenwart nicht klar (explicite hervortreten; und in diesem Falle muß auf die kirchliche Vergangenheit zurückgegangen werden. Denn was in irgend einer Periode der Vergangenheit allgemein als Lehre der Offenbarung gelehrt, geglaubt wurde, das ist ebenfalls göttliche Tradition, weil die gesammte Kirche auch in der Vergangenheit nicht im Glauben irren konnte.

Und so schließt sich denn die weitere Frage an: Welches sind die Quellen, aus denen sich die Traditionen der früheren Kirche nachweisen und ermitteln lassen? Die Frage ist auch ohnedies bedeutungsvoll, da der Nachweis, daß die Lehre der Kirche sich stets gleich geblieben, für den Glauben, für die theologische Wissenschaft und Polemik von gleichem Interesse ist. Als Quellen der Tradition sind zu nennen:

a) Die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche; die Definitionen der allgemeinen Concilien und die Cathedralentscheidungen der Päpste; auch die Beschlüsse der Particularsynoden sind bedeutungsvoll, zumal wenn sie durch Erklärung des päpstlichen Stuhles oder durch den Consens der Gesammtkirche als Offenbarungslehren bestätigt sind.

b) Die von der Kirche anerkannten Liturgien, die Weise der Sacramentspendung, überhaupt der gesammte öffentliche Cultus, in denen sich der Glaube der Kirche practisch ausspricht.

c) Die Acten der Martyrer, in denen die Bekenntnisse enthalten sind, welche die Martyrer öffentlich über den Glauben und die Lehren ihrer Kirche ablegten.

d) Die Kirchengeschichte überhaupt, insbesondere die Geschichte der Häresien, außerdem anderweitige historische Denkmäler, Bilder und Inschriften, z. B. in den Katakomben.

e) Endlich vor allem die Schriften der Väter und der kirchlichen Theologen, bezüglich welcher übrigens einige genauere Bestimmungen nothwendig sind.

5. Die Väter können als doctores privati persönliche Meinungen vortragen und begründen, und in diesem Falle kann ihre Lehre noch nicht als Lehre der Tradition angesehen werden, sondern zunächst nur als eine Ansicht, deren Bedeutung durch das Ansehen der Väter und das Gewicht der beigebrachten Gründe bedingt ist. Anders verhält es sich, wenn die Väter als testes traditionis die Absicht haben, von dem überlieferten Glauben der Kirche Zeugniß abzulegen. Das aber ist dann der Fall, wenn sie in irgend einer Weise aussprechen, die von ihnen vorgetragene Lehre sei Lehre der Tradition, des Glaubens, der Kirche, der Offenbarung, oder die entgegengesetzte sei häretisch. — Ueber das Ansehen der Väter als testes traditionis sind folgende Regeln zu bemerken.

a) Wenn die Väter der verschiedenen Zeiten und Länder unanimi consensu eine Lehre als Lehre der Tradition u. s. w. bezeugen, dann ist sie es wirklich, weil sonst das kirchliche Lehramt ihnen widersprochen haben würde. Die Lehre der Väter ist also in diesem Falle identisch mit der Lehre der Kirche[1]). — Speciell zu beachten ist die Auctorität, welche dem einstimmigen Zeugnisse der Väter in Ansehung der Schrifterkärung zukommt. Die Kirche verordnet nämlich, daß niemand sich unterstehen solle, in rebus fidei et morum die h. Schrift anders zu erklären, als es das Lehramt der Kirche thue oder das übereinstimmende Zeugniß der Väter[2]).

b) Das übereinstimmende Zeugniß bloß der occidentalischen Väter ist als das Zeugniß aller Väter und demnach als Lehre der gesammten Kirche anzusehen. Denn da die die occidentalische und orientalische Kirche zur Zeit der Väter im Glauben einig waren, so ist die von den Vätern bezeugte Lehre der occidentalischen Kirche eo ipso auch die der orientalischen.

c) Dasselbe Gewicht kommt der einfachen Mehrheit der Väter

---

1) Qui ab unanimi consensu patrum discedit, ab universa ecclesia recedit. Augustin c. Julianum. l. 2. c. 10. n. 37. — Und die Väter des Ephesinum: Haec patrum fides est, ita et nos credimus. Weitere Zeugnisse der allgemeinen Concilien bei Alzog, Patrologie. §. 3.

2) Ut nemo in rebus fidei et morum s. scripturam contra eum sensum, quem tenuit et tenet s. mater ecclesia aut etiam contra unanimem consensum patrum interpretari audeat. Trid. u. Vatic. ll. cc.

zu, vorausgesetzt, daß die übrigen nicht widersprechen. Denn da die letzteren bei gegentheiliger Ansicht widersprochen haben würden, so bekundet ihr Schweigen Zustimmung. Erheben indessen einige, zumal angesehene Väter offenen und entschiedenen Widerspruch, ohne von der Kirche desavouirt zu werden, so bleibt, was Rechtens ist, so lange unentschieden, bis die Kirche in irgend einer Weise Stellung genommen.

d) Die Lehre der Gesammtheit der Väter kann schon aus dem Zeugniß weniger erkannt werden, wenn die Stellung und das Ansehen der letzteren die Annahme rechtfertigen, daß ihre Lehre auch die Lehre der übrigen sei, und daß die wenigen im Sinne aller sprechen. So begnügte sich z. B. das Concil von Ephesus zur Bekräftigung seiner Entscheidung mit dem Zeugniß von nur zehn Vätern.

Der h. Vincenz von Lerin († gegen 450 im Kloster der Insel Lerin, jetzt St. Honoré, im südlichen Frankreich) erinnert in seinem Commonitorium (Gedenkblatt) an die Grundsätze, durch welche wir die katholische Wahrheit vom Irrthum unterscheiden können. Die erste Regel ist, daß wir die h. Schrift zur Richtschnur nehmen. Weil aber die h. Schrift unvollständig und stellenweise mehrdeutig ist, so gilt als zweite Regel (c. 3): Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum. — Der Heilige spricht selbstredend nicht von der fides implicita, die an sich nicht erkennbar ist, sondern von der explicita, welche, äußerlich wahrnehmbar hervortretend, Maßstab der Prüfung sein kann; und sein Criterium ist ganz richtig. Denn was von Anfang an allgemein in der Kirche explicite geglaubt wurde, das ist sicherlich echte katholische Tradition. — Nur darf man dieses Criterium nicht dahin mißverstehen, daß alles dasjenige, was nicht immer explicite geglaubt wurde, nicht echte katholische Tradition sei. Denn manches wurde ja und wird auch heute noch bloß implicite geglaubt, was sicherlich zum Inhalt der Offenbarung und der Tradition gehört. Der h. Vincenz selbst, in voller Uebereinstimmung mit den vorhin vorgetragenen Grundsätzen, lehrt ebendeßhalb, daß, wenn man noch auf andere Weise erkennen wolle, ob irgend eine Lehre der Tradition angehöre, man zusehen müsse, ob die fragliche Lehre in der Gegenwart (explicite) von der ganzen Kirche geglaubt werde. Sei dieses zweifelhaft, dann solle man sich an die Vergangenheit, an die Väter wenden, um zu erkennen, ob in der Vergangenheit die fragliche Lehre von der Gesammtheit (explicite) geglaubt

worden sei. Alsdann folgen die von uns vorhin aufgestellten Regeln über das Ansehen der Väter als testes traditionis[1]).

6. Wenn wir auch die Lehre der kirchlichen Theologen und Schulen als ein Erkenntnißmittel der echten, kirchlichen Tradition aufstellen, so haben wir vor allem die in engster Verbindung mit dem Lehrkörper der Kirche stehenden scholastischen Schulen bis gegen Mitte des 18. Jahrh. im Auge. Bezüglich dieser Schulen gilt der Grundsatz: Was die Theologen derselben mit vollkommener Uebereinstimmung geraume Zeit hindurch für eine Lehre der Offenbarung, der Ueberlieferung, des Glaubens erklären, das ist in der That Lehre der göttlichen Tradition. — Der Grund liegt einmal in dem Grundsatze dieser Schulen, die hergebrachte Lehre zu bewahren und nicht im mindesten von ihr abzuweichen, so daß ein Glaubensirrthum der gesammten Schule ganz undenkbar ist; dann vor allem in der engen Verbindung derselben mit der Kirche, durch welche sie beaufsichtigt und geleitet wurden und durch welche sie sicherlich corrigirt worden wären, wenn sie, zumal in ihrer Gesammtheit, in irgend einem Puncte der Glaubenslehre geirrt hätten. — Mögen also die Väter an Würde auch ungleich höher stehen, als die Theologen, da sie als Bischöfe und Nachfolger der Apostel authentische Zeugen der kirchlichen Ueberlieferungen sind, was von den Scholastikern keineswegs gesagt werden kann; so kommt doch das einstimmige Zeugniß der Schulen insofern dem Gewichte des Väterzeugnisses gleich, als es ebenfalls die Lehre der Kirche selbst repräsentirt[2]).

7. Endlich läßt sich auch aus dem übereinstimmenden Glauben des gesammten christlichen Volkes (sensus, consensus catholicus) erkennen, was Lehre der Tradition war und ist. Denn da der Glaube der Gesammtheit durch die gemeinsame Thätigkeit des h. Geistes und des kirchlichen Lehramtes bedingt ist und die Lehre des vom h. Geiste erleuchteten Lehramtes sich im Glauben der Kirche widerspiegelt, so würde aus einem Glaubensirrthum der Gesammtheit folgen, daß das Lehramt geirrt habe und vom h. Geiste verlassen sei.

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. I. n. 44 ff. — Franzelin, De div. trad. thes. 24.

2) Vgl. Kleutgen, Theologie. I. n. 70 ff. — IV. n. 48 ff.

§. 3.

Die Lehre der Kirche; das katholische Dogma und seine Eintheilung; kirchliche Lehren im weiteren Sinne.

1. Das gesammte Wort Gottes ist in Schrift und Tradition enthalten, sei es nun ausdrücklich (explicite), oder sei es einschließlich (implicite); und insofern gibt es bloß zwei Quellen unseres Glaubens. Weil wir aber nach Christi Willen uns den Inhalt dieser Quellen nicht durch subjective Forschung aneignen sollen, der Natur der Sache nach auch nicht können, so ergibt sich noch eine dritte Glaubensquelle, das von Christus eingesetzte unfehlbare Lehramt, sofern dieses beauftragt ist, uns den Inhalt der Schrift und Tradition vorzustellen oder zu proponiren, während wir die Pflicht haben, aus der Hand dieses Lehrkörpers diesen Inhalt gläubig aufzunehmen. Denn nur dann ist unser Glaube der von Christus verlangte katholische Glaube. Schrift, Tradition und Kirche bilden sonach die vollständige Richtschnur, Regel oder Norm des katholischen Glaubens (regula fidei); Schrift und Tradition die entferntere (regula fidei remota), die Lehre der Kirche die nähere (regula fidei proxima)[1]).

Die Kirche übt nun ihr Lehramt in einer doppelten Form; sie thut es bisweilen in außerordentlicher und feierlicher, sie thut es fortgesetzt in ordentlicher Weise, auf dem Wege der gewöhnlichen, ordentlichen Lehrverkündigung. Und somit vollzieht sich auch die Vorlage (propositio) der Glaubenslehren, die Aufstellung der katholischen Dogmen, in doppelter, in außerordentlicher und in ordentlicher Weise.

2. Es gibt vier Arten außerordentlicher, feierlicher Glaubensentscheidungen von Seiten des kirchlichen Lehramtes:

---

1) Durch sog. Privatoffenbarungen wird die allgemeine Heilsoffenbarung inhaltlich nicht bereichert. Dieselben verdienen unter Umständen Glauben, aber im allgemeinen nur menschlichen. Die Pflicht göttlichen Glaubens tritt für den unmittelbaren Empfänger allerdings in dem Falle ein, daß Gott ihn über den göttlichen Ursprung seiner Erkenntnisse unzweifelhaft gewiß macht. Eine kirchliche Approbation solcher Offenbarungen läßt den übernatürlichen Ursprung derselben dahingestellt und besagt nur, daß sie dem katholischen Glauben und den guten Sitten nicht widersprechen und daß sie von den Gläubigen zu ihrer Erbauung gelesen werden dürfen.

a) Die durch das kirchliche Lehramt aufgestellten Glaubensbekenntnisse;

b) die vom Papste bestätigten Entscheidungen der allgemeinen Concilien;

c) die päpstlichen Cathedralentscheidungen;

d) die Beschlüsse der Particularsynoden, sofern sie als Glaubenslehre durch den Papst ausdrücklich, oder auch durch allgemeinen Consens der Kirche thatsächlich anerkannt sind [1]).

Man hat wohl behauptet, nur die mehr negativ gehaltenen Entscheidungen der allgemeinen Concilien, die mit dem Anathem schließenden Canones seien als förmliche Entscheidungen, als proponirte Glaubenswahrheit anzusehen, nicht aber die positiven Erklärungen, die Decrete und Capita. Aber mit Unrecht. Denn thatsächlich haben sich die Concilien zum Zwecke einer Glaubensentscheidung bald ausschließlich der einen, bald ausschließlich der andern, bald aber beider zugleich bedient [2]); und das Tridentinum vindicirt ausdrücklich beiden Formen die gleiche Auctorität [3]). — Was aber die von der Kirche den definirten Glaubenssätzen nicht selten beigefügten, im Grunde gar nicht nothwendigen Beweisgründe anbetrifft, so sind diese nur dann für proponirte Glaubenswahrheit anzusehen, wenn die Kirche die bestimmte Erklärung gibt, daß auch sie der Offenbarung angehören, z. B. wenn sie mit Bestimmtheit ausspricht, daß die definirte Lehre in dieser oder jener Schriftstelle oder auch Tradition ausgesprochen sei. In diesem Falle gibt sie eine authentische Erklärung der betreffenden Schriftstelle [4]).

---

1) Ueber die Unfehlbarkeit der Kirche in der Ausübung ihres außerordentlichen Lehramtes wird in meiner Apologetik, §. 24 u. 25 ausführlicher gehandelt.

2) So z. B. bediente sich das II. allgemeine Concil von Constantinopel (gegen Origenes) bloß der negativen Form, ebenso die Synoden von Mileve und Orange (gegen die Pelagianer); bloß der positiven das Concil von Chalcedon und das III. allgemeine von Constantinopel; der negativen und der positiven zugleich das Lateranense IV. und das Tridentinum.

3) Das c. 16 der sess. 6 nämlich, in welchem die Lehre vom Verdienste erörtert wird, leitet in seinem Schlußsatz in folgender Weise zu den nachfolgenden Canones über: Post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit, placuit sanctae synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.

4) So gibt das Tridentinum sess. 5. can. 5 eine authentische Erklärung von Röm. 7, 17; sess. 6. c. 8 von Röm. 5, 1; sess. 7. can. 2 von Joh. 3, 5.

Die Decrete der Congregationen der Inquisition und des Index[1]) erheischen von uns den assensus obedientiae. Weil nämlich diese Behörden vom Papste für die ganze Kirche eingesetzte Behörden sind, so sind wir ihren Entscheidungen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, und es genügt kein sog. ehrerbietiges Schweigen, vielmehr wird innere Zustimmung, der assensus gefordert. Freilich nur aus Gehorsam, und zwar so lange, als nicht gewichtige Gründe gegen die Richtigkeit der Entscheidung sich ergeben; ein Fall, der nur äußerst selten eintreten mag, da die Entscheidung der sorgfältig prüfenden und jedenfalls unter dem Beistand der Gnade arbeitenden Congregation mit moralischer Gewißheit als wahr angesehen werden kann. Den assensus fidei erheischt eine Congregationsentscheidung nicht, da sie an sich noch keine Entscheidung des unfehlbaren Papstes oder des kirchlichen Lehramtes ist[2]). Doch kann der Fall eintreten, daß der Papst selbst durch die Congregation spricht, sich ihrer bloß als eines Organes bedienend, um durch sie kraft seiner höchsten Lehrauctorität definitiv einen die ganze Kirche verpflichtenden Glaubenssatz zu verkündigen. In diesem Falle besorgt die Congregation lediglich die Vorarbeiten und promulgirt alsdann lediglich die päpstliche Cathedralentscheidung, die dann ohne Zweifel den asssensus fidei nach sich zieht. Um den einen oder andern Character einer solchen Congregationsentscheidung zu erkennen, muß somit genau der Tenor der Entscheidung in Betracht gezogen werden[3]).

3. Der gewöhnliche Weg, auf welchem die Kirche ihre Glaubenslehre proponirt, d. h. katholische Dogmen aufstellt, ist die ordentliche Lehrverkündigung, wie sie fort und fort, allgemein und öffentlich durch den Episcopat und durch die von ihm bestellten und beaufsichtigten Lehrorgane theils in wissenschaftlicher, theils in populärer Form in der Kirche bethätigt wird. Die Ansicht aber, nur das sei als proponirte Glaubenswahrheit, als katholisches Dogma

---

1) Beide wurden zur Zeit des Tridentinums in's Leben gerufen. Erstere hat es mit der Untersuchung von Vergehen gegen den Glauben zu thun, letztere mit der Büchercensur.

2) Nach diesen Grundsätzen sind die gegen Galilei gerichteten Decrete der Inquisition v. J. 1616 u. 1633 zu beurtheilen. Vgl. Schanz, Galileo Galilei und sein Prozeß. Würzburg 1878, ebenso desselben Verfassers Apologie des Christenthums. I. S. 297 ff. 1. Aufl. und die Abhandlung im neuen Kirchenlexicon. V. S. 18 ff.

3) Vgl. Franzelin, Scheeben, Hurter, Palmieri bei Hettinger, Apologetik. II. S. 317 ff.; auch Münster'sches Pastoralblatt. 1879. n. 3 u. 4.

anzusehen, was die Kirche auf außerordentliche und feierliche Weise definirt habe, ist falsch.

a) Die Kirche soll nicht bloß in außerordentlichen Fällen, sondern immerfort die unfehlbare Lehrerin der Völker sein, d. h. sie soll fort und fort in unfehlbarer Weise der Menschheit den Inhalt der Offenbarung proponiren.

b) Thatsächlich haben wir eine wahre und eigentliche Propositio, wenn das unfehlbare Lehramt in der angegebenen ordentlichen Weise eine Lehre allgemein und öffentlich in der Kirche verkündigt.

c) Wie wäre sonst, da der katholische Glaube die propositio ecclesiae zur wesentlichen Voraussetzung hat, in den ersten Jahrhunderten und auch später rücksichtlich mancher Puncte pflichtmäßiger katholischer Glaube möglich gewesen? und wie konnten dann noch die Väter einen Marcion, Arius u. a. ohne weiteres einen Häretiker nennen?

d) Nach ausdrücklicher Lehre der Kirche haben wir alles das mit katholischem Glauben als katholisches Dogma zu umfassen, was die Kirche durch außerordentliche oder durch ordentliche Lehrverkündigung als geoffenbarte Wahrheit vorträgt [1].

Man wendet wohl ein, die Unterscheidung zwischen außerordentlicher und ordentlicher Bethätigung des Lehramtes sei wenigstens in unserer Zeit müßig, da der Gesammtinhalt der Offenbarung nunmehr in den feierlichen Entscheidungen der Kirche vollständig vorliege. Allein noch immer verkündigt die Kirche auf dem gewöhnlichen Lehrwege eine Reihe von Offenbarungswahrheiten (biblische Thatsachen, Glaubens- und namentlich Sitten-

---

1) Pius IX. erklärt in seinem Schreiben an den Erzbischof von München im J. 1863: Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum conciliorum aut romanorum pontificum huiusque apostolicae sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae *ordinario totius ecclesiae per orbem dispersae magisterio* tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Denzinger, Enchiridion. n. 1536. — Ebenso das Vatic. sess. 3. c. 3: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab ecclesia sive solemni iudicio, sive *ordinario et universali magisterio* tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

lehren), über welche das außerordentliche Lehramt noch gar nicht förmlich sich geäußert hat[1]).

Auch wirft man ein, wenn die ordentliche Lehrverkündigung eine wahre propositio ecclesiae sei, dann sei ja in den meisten Fällen eine erneuerte, feierliche Erklärung durch allgemeine Concilien den Irrlehrern gegenüber vollständig überflüssig gewesen. — Allein auch in den Fällen, wo die kirchliche Lehre bereits auf dem ordentlichen Wege feststand, war eine solche erneuerte, feierliche Erklärung keineswegs überflüssig. Sie dient dazu, die Irrlehren namentlich in den Augen des weniger gebildeten, leicht zu bethörenden Volkes völlig niederzuschmettern. Außerdem war es dann noch Aufgabe der Concilien, die katholische Lehre dem Irrthum gegenüber, auch in untergeordneten, nebensächlichen Fragen noch genauer und allseitiger zu formuliren und zu präcisiren.

Es gibt übrigens verschiedene Formen und Weisen, in denen die Kirche auf dem ordentlichen Lehrwege ihre Dogmen proponirt.

a) Alles das ist als proponirte Glaubenswahrheit anzusehen, was in der Gegenwart vom Episcopate und den von ihm bestellten Lehrorganen allgemein, bestimmt und klar als Lehre der Offenbarung, des Glaubens, der Schrift, der Tradition vorgetragen wird.

b) Viele Glaubenswahrheiten werden von der Kirche mit hinlänglicher Klarheit auf practischem Wege proponirt in der öffentlichen Ausübung ihres gesammten, bedeutungsvollen Cultus, zumal in ihren officiellen Gebeten gemäß dem in der Kirche geltenden Grundsatze: Legem credendi lex statuat supplicandi[2]).

c) Indem die Kirche uns die h. Schrift als authentischen Ausdruck der göttlichen Offenbarung proponirt, proponirt sie uns eo ipso alles das als katholische Glaubenswahrheit, was zweifellos und handgreiflich klar von der Schrift gelehrt wird.

d) Auch die kirchliche Vergangenheit gibt reichen Aufschluß.

---

1) Dahin gehören z. B. das Opfer Abrahams, Jonas im Seefisch, Flucht nach Aegypten, Verheißung und Herabkunft des h. Geistes; Feindesliebe, Demuth, 10 Gebote, Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit u. s. w. Vgl. Kleutgen, Theol. I. n. 66.

2) Auf diesen Grundsatz stützt sich schon Cölestin I. in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe in Sachen der semipelagianischen Irrlehre. Vgl. Denzinger, Ench. n. 95. Auf ihn bezieht sich auch Pius IX. in der Definitionsbulle der immaculata conceptio.

Alles dasjenige, was Väter und Theologen übereinstimmend als Lehre des Glaubens, der Offenbarung u. s. w. bezeugen, ist, wie schon bemerkt, mit der Lehre der Kirche selbst identisch, und wurde also jedenfalls in der Vergangenheit in der Kirche und von der Kirche als Glaubenswahrheit ausdrücklich vorgetragen.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich, was unter einem katholischen Dogma zu verstehen ist. Katholische Dogmen sind alle diejenigen Lehren, welche uns von der Kirche als Lehren der Offenbarung auf ordentlichem oder außerordentlichem Wege zu glauben vorgestellt werden. Die revelatio divina und die propositio ecclesiae sind die beiden Constitutive des katholischen Dogma's. — Zu bemerken ist folgende Eintheilung der Dogmen, bez. der katholischen Dogmen.

a) Geoffenbarte und proponirte Dogmen, dogmata revelata et proposita, oder auch dogmata in se et quoad nos. Geoffenbartes Dogma, Dogma in sich ist jede Lehre, die (ausdrücklich oder einschließlich) in Schrift und Tradition enthalten ist. Dogma für uns, proponirtes Dogma, das von allen geglaubt werden muß, wird eine Offenbarungslehre erst durch die ordentliche oder außerordentliche Vorlage der Kirche. — Die Terminologie dogma revelatum et definitum ist weniger zutreffend, weil der Ausdruck definitum durchweg bloß von der außerordentlichen Proposition verstanden wird.

b) Nothwendige und geschichtliche Dogmen. Erstere sind mit der Natur Gottes gegeben; letztere haben das freie Wirken Gottes nach außen zur Voraussetzung.

c) Theoretische und practische Dogmen. Erstere haben die Glaubenslehre im engeren Sinne, letztere die Sittenlehre zum Inhalte.

d) Dogmen, hinsichtlich derer die fides explicita heilsnothwendig ist, und Dogmen, bezüglich welcher die fides implicita genügt[1]).

---

1) Heilsnothwendig (necessitas medii) ist selbstredend die fides implicita an den gesammten Inhalt der Offenbarung. Die fides explicita aber braucht sich nach der mindestens wahrscheinlichen Ansicht Lugo's, Suarez u. a. necessitate medii nur auf das Dasein Gottes und die übernatürliche, ewige Vergeltung zu erstrecken gemäß Hebr. 11, 6. Vgl. Kleutgen, Theologie. I. n. 77 und Hettinger, Apologetik. II. S. 440, auch unten §. 13. n. 4. Andere Theologen fordern freilich überdies den ausdrück-

e) Hauptdogmen und Nebendogmen, jenachdem der Gegenstand von großer oder nur von geringerer Wichtigkeit ist. Es versteht sich übrigens ganz von selbst, daß auch das scheinbar unbedeutendste Dogma vom Katholiken geglaubt werden muß, denn für ihn gibt es nur in dubiis libertas, non vero in parvis. — Anders ist dieses bei den Protestanten, die nur gewisse Fundamentalartikel als Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens gelten lassen, während die übrigen Stücke dem freien Belieben überlassen sind.

5. Kirchliche Lehre im engeren Sinne ist alles das, was katholisches Dogma ist. Kirchliche Lehren im weiteren Sinne aber sind alle diejenigen Lehren, welche sonst noch von der Kirche gelehrt werden, und die, mögen sie auch nicht der Offenbarung selbst entlehnt oder von der Kirche auf dieselbe mit Bestimmtheit zurückgeführt sein, gleichwohl mit der Offenbarung, mit katholischem Glauben und Leben so innig in Verbindung stehen, daß der Kirche von amtswegen hinsichtlich ihrer die Unfehlbarkeit zukommt, während den Gläubigen in demselben Umfange pflichtmäßiger Glaube obliegt.

Man hat behauptet, das Lehramt der Kirche und seine Unfehlbarkeit erstrecke sich bloß auf die eigentlichen Glaubenslehren, und die kirchlichen Lehren im weiteren Sinne hätten keinen unfehlbaren, zum Glauben verpflichtenden Character. Diese liberalisirende Anschauung ist durchaus verwerflich; vielmehr können rein natürliche Wahrheiten, die als solche in der Offenbarung nicht enthalten sind, Gegenstand unfehlbarer kirchlicher Entscheidung sein.

a) Die Kirche übt ihr Lehramt, indem sie die Lehren der Offenbarung rein und unverfälscht bewahrt, erklärt, vertheidigt. Ebendeßhalb ist sie, soweit sie dieses thut, nach Christi Anordnung unfehlbar, und gebührt ihr pflichtmäßiger Glaube. Nun stehen manche natürliche Wahrheiten zu den geoffenbarten in innigster Beziehung, sind Voraussetzungen derselben oder ergeben sich aus ihnen als nothwendige Folgerungen, so daß

---

lichen Glauben an die Trinität und den Erlöser, und man wird sich diesen letztern, zumal mit Rücksicht auf Denzinger, n. 1081, wenigstens in der Praxis nach Möglichkeit anschließen müssen. Vgl. Hurter, Comp. III. 8. Aufl. n. 145 f.; Scheeben im neuen Kirchenlexicon V. S. 670 ff.; Schwane, Specielle Moral §. 10. — Necessitate praecepti jedoch soll die fides explicita den ganzen Inhalt des apostolischen Symbolums, die 10 Gebote, die Sacramente und das Gebet des Herrn zum Gegenstande haben, und soll sich überdies ein jeder nach Kräften bemühen, seine fides implicita mehr und mehr zur explicita zu gestalten.

eine Bedrohung der natürlichen Wahrheit auch die betreffende geoffenbarte gefährden würde. Voraussetzung des Offenbarungsglaubens ist z. B. die Vernunftwahrheit von der Möglichkeit und Gewißheit der natürlichen Wahrheitserkenntniß, die vom Scepticismus und Traditionalismus geläugnet wird; ferner die Vernunftwahrheiten vom Dasein eines außerweltlichen Gottes und von der Weltschöpfung, die vom Materialismus und Pantheismus bestritten werden. Folgerung aus der Lehre von der Incarnation und Trinität ist die Vernunftwahrheit von der Verschiedenheit der Person und Substanz. Wenn also die Kirche diese Vernunftwahrheiten vertheidigt und entgegengesetzte Irrthümer verwirft, so bethätigt sie nur ihr von Christus ihr übertragenes Lehramt und sie thut es folglich mit Unfehlbarkeit[1]).

b) Die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes geht weiterhin dahin, die Offenbarungslehren auch auf's Leben zu übertragen, alle Lebensverhältnisse (Wissenschaft, Kunst, Familie, Gesellschaft, Staat), soweit sie christlicher Gestaltung fähig und bedürftig sind, nach den Grundsätzen der Offenbarung zu bilden und zu formen. Und weil nun auch die Vernunftwissenschaft, die fehlbar ist, über jene Verhältnisse ihre Theorien aufstellt, so gehört es innerlich zum Amte und Berufe der Kirche, und zwar wiederum auctoritativ, unfehlbar, die weltliche Wissenschaft zu beurtheilen, dasjenige, was den Lehren und den Zwecken der Offenbarung conform ist, anzuerkennen, was ihnen widerspricht, zu verwerfen[2]).

In allen diesen Fällen also, in denen sich die Kirche über natürliche Wahrheiten ausspricht, bethätigt sie ihr unfehlbares Lehramt. Und diesem Lehramte schulden wir nach Christi Vorschrift Glauben, sei es nun katholischen, oder, wenn es sich um natürliche Wahrheiten handelt, die gar nicht, oder nicht mit Bestimmtheit der Offenbarung angehören, sog. kirchlichen Glauben (fides ecclesiastica). Die Kirche nimmt die Lehrvollmacht in dem angedeuteten Umfange thatsächlich in Anspruch und fordert von ihren Angehörigen entsprechenden Glauben[3]).

---

1) So verwirft die Kirche thatsächlich den Scepticismus, Traditionalismus, Materialismus und Pantheismus. Vgl. Denzinger, n. 1488 ff. 1505 ff. und Vaticanum, sess. 3. can. 1 sqq.

2) So verwirft die Kirche den Indifferentismus, Trichotomismus, Socialismus, Trennung der Kirche vom Staate u. s. w. Vgl. Denzinger, n. 1474; 1548 ff.

3) Pius IX. erklärt in dem schon erwähnten Schreiben: Sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiiciant tum decisionibus,

6. Die sämmtlichen kirchlichen Lehren im weiteren Sinne, die den Character der Unfehlbarkeit an sich haben, lassen sich auf folgende Kategorien zurückführen.

a) Eine ganze Reihe solcher Lehren ergibt sich aus den Urtheilen oder Censuren, welche das kirchliche Lehramt unter verschiedenen Formen über die verschiedenartigen Irrthümer verhängt. Denn nur dann, wenn die Kirche eine Lehre als sententia haeretica kennzeichnet, erklärt sie eben damit die contradictorisch entgegengesetzte für eine kirchliche Lehre im engeren Sinne, für ein mit Bestimmtheit in der Offenbarung enthaltenes Dogma[1]).

Abgesehen nun von der sententia haeretica ergeben sich hauptsächlich noch folgende Formen kirchlicher Censuren.

Die sententia erronea widerspricht einer klaren und sicheren Folgerung aus einem Dogma; die sententia haeresi proxima einer Lehre, die fidei proxima ist, d. h. einer Lehre, von der es nahezu feststeht, daß sie vom kirchlichen Lehramte als eine geoffenbarte vorgetragen wird; errori proxima ist eine Sentenz, die einer Lehre widerspricht, die nahezu mit Gewißheit Folgerung aus einem Dogma ist. Sententia haeresim sapiens oder de haeresi suspecta ist ein Satz, der von seinem Urheber wahrscheinlich im häretischen Sinne verstanden wurde und auch leicht in diesem Sinne verstanden werden kann[2]). Nicht wesentlich davon verschieden

---

quae ad doctrinam pertinentes a pontificiis congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. Denzinger, n. 1537; vgl. n. 1557 f. und 1570. Aehnlich das Vaticanum: Ecclesia. quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. sess. 3. c. 4. — cf. can. 2.

1) Gleiche Bedeutung haben diese Censuren, wenn sie von der Gesammtheit der Theologen unter stillschweigender Genehmigung der Kirche verhängt werden.

2) Z. B. der Satz des Bajus, Gott habe den Menschen seinem Elende überlassen, damit das Verlangen nach dem Erlöser sich in ihm rege. — Der-

ist die sent. male sonans, eine zweideutige, und die sent. captiosa, eine verfängliche Sentenz[1]). Sent. temeraria ist ein Satz, der zwar keinem Dogma, auch keiner sicheren dogmatischen Folgerung, wohl aber dem allgemeinen Dafürhalten der Theologen ohne genügenden Grund widerspricht[2]). Piarum aurium offensiva ist eine Ansicht, die geeignet ist, die wahre Frömmigkeit, die der Religion und Kirche schuldige Ehrfurcht zu beeinträchtigen[3]). Damit verwandt ist die sent. impia (gottlos) und die sent. scandalosa (ärgerlich). Außerdem sind noch zu nennen die sent. blasphema, seditiosa (aufrührerisch), schismatica und haeresim fovens[4]).

Alle diejenigen Lehren also, welche solchen von der Kirche verworfenen Sätzen contradictorisch entgegengesetzt sind, sind Lehren der Kirche im weiteren Sinne[5]).

b) Denselben Character haben die Entscheidungen der Kirche hinsichtlich der dogmatischen Folgerungen, d. h. hinsichtlich jener Lehren, welche mit Hülfe der Philosophie aus dogmatischen Lehren abgeleitet sind; ferner die Entscheidungen über dogmatische Thatsachen, d. h. über solche Thatsachen, deren Läugnung Offenbarung und Kirche selbst bedrohen würde[6]); endlich die kirchlichen Entscheidungen über die dogmatischen Texte, d. h. das Urtheil der Kirche, daß gewisse Sätze ihrem Wortlaute nach, und insofern auch nach der Intention ihres Autor's Ketzerei und Irrthum enthalten[7]).

---

selbe kann nämlich leicht in dem Sinne verstanden werden, als könne der Mensch aus sich selbst nach dem Erlöser verlangen.

1) Z. B. der Satz: Der Glaube ist's, der rechtfertigt.

2) Z. B. die Behauptungen: Mehrere Altäre in einer und derselben Kirche geziemen sich nicht. — Die Stigmata des h. Franz von Assisi sind unecht.

3) Z. B. der Satz: Es wäre zu wünschen, daß die Liturgie vereinfacht oder in deutscher Sprache gefeiert werde.

4) Bisweilen wird eine Anzahl von Sätzen mit mehreren Censuren zugleich belegt (damnatio in globo). In diesem Falle fällt jeder dieser Sätze wenigstens unter eine der betreffenden Censuren, wenn es auch nicht feststeht, unter welche.

5) Vgl. Kleutgen, Institutiones theologicae. I. S. 53 ff. und Theologie der Vorzeit. I. n. 81 ff.

6) Z. B. das Urtheil der Kirche, daß die bisherigen allgemeinen Concilien legitim, und daß die römischen Päpste rechtmäßige Nachfolger Petri seien.

7) Bekanntlich wollten die Jansenisten die Auctorität der Kirche in dieser letzten Beziehung nicht anerkennen, indem sie fälschlich in folgender Weise distinguirten: Etwas anderes ist die quaestio iuris, d. h. die Kirche hat ohne

c) Ueberhaupt sind alle diejenigen Entscheidungen und Acte der Kirche für unfehlbar anzusehen, welche für die Zwecke der Offenbarung besonders belangreich sind. So kann die Kirche keine allgemeinen Disciplinargesetze geben, die der Religion, dem Glauben, den Sitten nachtheilig sind; sie kann keine Ordensregel bestätigen, die für die Zwecke des Ordenslebens ungeeignet ist. Endlich ist die Kirche unfehlbar, wenn nicht schon in der Beatification eines Heiligen, da ihr diesbezügliches Urtheil noch kein endgültiges ist, so doch sicher bei der feierlichen Canonisation, da hier ihr Urtheil ein definitives ist und die allgemeine öffentliche Verehrung des betr. Heiligen pflichtmäßig nach sich zieht. Der Cult der Heiligen ist eben eine Art professio fidei, bemerkt der h. Thomas [1]); die Kirche bekennt, daß das Leben ihrer Heiligen dem Glauben vollkommen entsprochen habe. Ebendeßwegen muß das Urtheil, welches diesen Cult zur nothwendigen Folge hat, unfehlbar sein. Das Gegentheil zu lehren, wäre mindestens verwegen [2]).

7. Die verschiedenen kirchlichen Lehren und theologischen Lehrsätze verhalten sich, was ihre Gewißheit anbetrifft, in verschiedener Weise, wie aus folgender Terminologie ersichtlich ist.

Von den kirchlicherseits deutlich und klar proponirten Offenbarungslehren sagt man, daß sie de fide, de fide catholica, bez. de fide definita seien.

Von einer Sentenz, die nicht so klar und unmittelbar in Schrift und Tradition enthalten, die auch von der Kirche noch nicht mit hinlänglicher Bestimmtheit proponirt ist, die aber gleichwohl als Lehre der Schrift und Tradition mit Sicherheit nachgewiesen und also mit theo-

---

Zweifel das Recht, ihre Lehre darzulegen, und hierin ist sie unfehlbar; etwas anderes aber ist die quaestio facti, d. h. die Kirche ist nicht unfehlbar in ihrem Urtheile über die Thatsache, ob eine Irrlehre in einem Buche oder Satze enthalten ist. — Thatsächlich hat sich die Kirche von Anfang an das Recht beigelegt, über dogmatische Texte zu urtheilen. Einerseits verwarf sie häretische Texte als häretisch, z. B. die Schriften des Arius, Ekthesis, Typos, Dreikapitel u. s. w.; andererseits erklärte sie andere Texte für correct, z. B. den Vulgatatext für authentisch (Trid. sess. 4), den Text des Meßcanon für irrthumsfrei (sess. 22. c. 4). Endlich fordert sie ausdrücklich Anerkennung dieses ihres Rechtes, so bei denen, die der husitischen Irrlehre verdächtig waren (Denzinger, n. 553 ff.), ebenso den Jansenisten gegenüber (Denzinger, n. 971).

1) Quia honor, quem sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium ecclesiae errare possit. Quodl. 9. a. 16.

2) Vgl. Heinrich, Dogm. Theol. II. S. 645 ff. u. Bautz, Apol. S. 128.

logischem Glauben festgehalten werden kann, sagt man, daß sie de fide theologica sei.

Aehnlichen Characters ist die sent. ad fidem pertinens, fide certa, fidei proxima. Es sind das Wahrheiten, die mit den Lehren des Glaubens (etwa als Folgerungen) so innig zusammenhangen, daß sie in ihnen eine hinlänglich feste Stütze besitzen, nach Umständen eine so feste, daß sie geeignet, reif, vielleicht nahe daran sind, von der Kirche zweifellos als ihre Lehre proponirt zu werden.

Sent. certa schlechthin ist ein Lehrsatz, der freilich nicht in so engem Zusammenhange mit der Glaubenslehre steht, wie die zuletzt genannten, der aber gleichwohl einfach gewiß ist und vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann.

Sent. communis ist ein Satz, der, mag er auch nur dunkel in den Offenbarungsquellen enthalten sein, dennoch von den Theologen so allgemein gelehrt wird, daß er der sent. certa ganz nahe kommt und ohne Verwegenheit nicht bestritten werden kann.

Sententia probabilis, oder, was kaum einen Unterschied machen dürfte, sent. libera ist eine Lehre, für die zwar keine entscheidenden Gründe aus der Offenbarung nachgewiesen sind, die aber von einer angesehenen theologischen Schule, oder von zahlreichen Theologen verschiedener Schulen, unbeanstandet von der Kirche, offen vorgetragen und vertreten wird.

Opinio tolerata ist eine Ansicht, die zwar noch nicht geradezu von der Kirche reprobirt ist, die aber durchweg von den gläubigen Theologen als unvereinbar mit dem Glauben oder den guten Sitten angesehen wird[1]).

---

1) Vgl. hiezu Schouppe, Elementa theol. dogmaticae I. S. 39 ff. 11. Aufl.

Zweite Abtheilung.

Das subjective Princip der theologisch-dogmatischen Erkenntniß oder der theologische Glaube.

§. 4.

Begriff des theologischen Glaubens und sein Proceß im allgemeinen.

1. Wir verstehen das Wort glauben nicht im Sinne des Hermes, bei dem Glauben und Erkennen identisch sind; auch nicht im Sinne Günther's, der alles aposteriorische Erkennen „glauben" nennt; wir identificiren den Glauben auch nicht mit der sog. moralischen Gewißheit, die mit großer Wahrscheinlichkeit gleichbedeutend ist, auch nicht mit dem beinah unwillkürlichen, scheinbar unmittelbaren Fürwahrhalten der gesunden Vernunft, sondern wir verstehen unter Glauben im allgemeinen ein festes Fürwahrhalten nicht auf Grund eigener Einsicht, sondern auf Grund des Zeugnisses einer zuverlässigen Auctorität. Ist diese Auctorität eine menschliche, so ergibt sich die fides humana, ist sie Gott selbst, die fides divina. Die fides divina kann auf einer Privatoffenbarung beruhen und lediglich natürliche Wahrheiten zum Gegenstande haben. Unter fides theologica verstehen wir jenen Glauben, der die von Gott geoffenbarte Heilslehre zum Gegenstande hat und der deßwegen theologisch heißt, weil Gott unmittelbares Princip, unmittelbares Motiv und unmittelbares Object desselben ist. Das Vaticanum definirt: Fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest[1]).

2. Die characteristischen Eigenthümlichkeiten des theologischen Glaubens sind dem Gesagten zufolge diese: Der theologische Glaube ist eine Tugend, d. h. ein freier, sittlich guter Habitus;

1) Sess. 3. c. 3.

er ist ferner übernatürliche Tugend, da er wesentlich unter dem Einfluß der übernatürlichen Gnade zu Stande kommt; er besteht endlich seiner inneren Natur nach in einem festen Fürwahrhalten, dessen Object die übernatürliche Heilsoffenbarung und dessen Grund nicht die eigene Einsicht, sondern das Ansehen des wahrhaftigen Gottes ist, der sich in der Offenbarung ausspricht.

Dabei besteht freilich, daß auch natürliche Wahrheiten, selbst wenn der Mensch bezüglich ihrer durch vernünftiges Nachdenken sich eine evidente Gewißheit verschafft hat (z. B. Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele), wenn auch nicht in einem und demselben Acte, zugleich Gegenstand des theologischen Glaubens sein können. Es kann ja eine und dieselbe Wahrheit auf verschiedenen Wegen für uns gewiß werden, so daß unsere Erkenntniß ihr Fürwahrhalten bald auf ihre rein menschliche Beweisführung und Einsicht, bald aber auf die höhere und höchste Auctorität des allwahrhaftigen Gottes stützen kann. Sagt ja der Apostel ganz allgemein: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist[1]);" und die Kirche leitet alle unterschiedslos an zu beten: Credo in Deum. Ebendahin lautet in unseren Tagen auch die sententia communior oder auch communis theologorum, im Anschluß an Alexander von Hales, Bonaventura, Lugo, Suarez u. a.[2]). Für die gegentheilige Ansicht treten freilich ebenfalls angesehene, namentlich ältere Theologen ein: Hugo von St. Victor, Scotus, Cajetan, Capreolus, Bannez, Molina u. a., und zwar mit Berufung auf den h. Thomas[3]).

3. Um den Gesammtproceß des Glaubens wenigstens in Kürze zu skizziren, so gehen dem theologischen Glauben gewisse Vorkenntnisse voraus: die Erkenntniß vom Dasein Gottes, seiner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit, außerdem die Anerkennung der Offenbarungsthatsache, bezüglich welcher eine moralische Gewißheit erlangt werden kann und muß[4]). Hieran schließt sich, schon unter dem Einfluß der übernatürlichen Gnade, das practische Urtheil, daß es gut und pflichtmäßig sei, die Offenbarung und ihren Inhalt fürwahrzuhalten. Dann folgt unter dem fernern Einfluß der Gnade eine fromme Bewegung des Willens und endlich der Willensentschluß selbst, welcher die Vernunft zum Fürwahrhalten der Offenbarung und ihres Inhaltes bestimmt. Damit ist dann der Act des

---

1) Hebr. 11, 6.

2) Vgl. Hurter, Comp. I. n. 473. 8. Aufl.; Heinrich, Dogmatische Theologie. I. S. 609 f. 1. Aufl.

3) Vgl. Heinrich a. a. O. — 4) Vgl. meine Apologetik. S. 33 ff.

theologischen Glaubens gegeben, der dann bei der Taufe, oder auch schon früher im eingegossenen übernatürlichen Habitus seine dauernde Unterlage findet. — So verhält es sich beim Erwachsenen; beim unmündigen Kinde aber geht natürlich der Habitus dem Acte vorher.

Einige wichtigere Momente im Glauben und in seinem Prozesse bedürfen einer eigenen Besprechung.

§. 5.

Das dem Glauben vorausgehende Wissen; Freiheit des theologischen Glaubens.

1. Dem christlichen Glauben muß die Erkenntniß des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften, insbesondere seiner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit vorausgehen, welche Wahrheiten praeambula ad fidem genannt werden. Hiermit muß sich die weitere Erkenntniß verbinden, daß die christliche Offenbarung in der That eine Offenbarung dieses allwissenden und allwahrhaftigen Gottes ist, und diese Erkenntniß muß, damit ein vernünftiger Glaube möglich sei, mit Gewißheit verbunden sein. Die Gründe, welche den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung mit Gewißheit darthun, heißen motiva credibilitatis.

2. Unter Gewißheit im allgemeinen versteht man die Entschiedenheit des Fürwahrhaltens einer Wahrheit oder Thatsache mit Ausschluß aller Furcht des Irrthums. Sind die Gründe für eine Wahrheit derartig, daß sie jeden Zweifel schlechthin unmöglich machen und zum Fürwahrhalten geradezu nöthigen, so haben wir eine evidente Gewißheit, die eine metaphysische, physische und moralische sein kann, jenachdem jene Gründe der metaphysischen, physischen oder moralischen Ordnung angehören.

Eine evidente Gewißheit nun haben wir hinsichtlich der Offenbarungsthatsache nicht, denn sonst würde der Unglaube unmöglich und der Glaube keine Tugend mehr sein.

Eine evidente Gewißheit besitzt der Teufel. Dabei besteht, daß sein Glaube Glaube ist, weil Satan die innere Wahrheit der übernatürlichen Mysterien nicht begreift. Aber weil diesem Glauben die Gnade und die Freiheit fehlen, so ist er keine Tugend, am allerwenigsten eine übernatürliche. Nur widerwillig acceptirt der Teufel die Wahrheiten, die er nun einmal anerkennen muß. Daemones credunt et contremiscunt. Jac. 2, 19. Hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt

tam evidentia, ut per ea credere compellantur. S. 2. 2. q. 5. a. 2. ad 3. — Auch selbst die unmittelbaren Empfänger der göttlichen Offenbarung (Propheten, Apostel), sowie die unmittelbaren Augenzeugen ihrer Zeichen und Wunder haben eine solche evidente Gewißheit im allgemeinen nicht besessen, obgleich die Gewißheit, welche sie besaßen, bei der Handgreiflichkeit der Wunder der vollen Evidenz sich nähern mochte. Deßwegen blieb auch ihr Glaube frei und verdienstlich, um so verdienstlicher, je größer die Freudigkeit und Festigkeit ihrer Hingabe an die erkannte Wahrheit war [1]).

Die Gründe für eine Wahrheit können aber auch von einer Art sein, daß sie, ohne zum Fürwahrhalten zu nöthigen, dennoch gewichtig genug sind, um ein festes Fürwahrhalten zu begründen und jeden etwa noch möglichen Zweifel als unvernünftig auszuschließen; und eine so geartete Gewißheit nennen wir Gewißheit schlechthin. Von Gottes Dasein nun, seiner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit haben wir eine metaphysische Gewißheit oder gar metaphysische Evidenz. Was aber die Realität der Offenbarungsthatsache anbetrifft, so überzeugen die motiva credibilitatis uns freilich so vollkommen, daß wir jeden Zweifel ganz entschieden für unvernünftig erklären müssen; aber sie nöthigen nicht zum Fürwahrhalten; sie begründen folglich keine evidente Gewißheit, sondern nur eine Gewißheit schlechthin. Und so kommt es auf unseren freien Willen an, ob wir jene Thatsache wirklich anerkennen und dann zum Glauben selber fortschreiten wollen oder nicht.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Gewißheit, welche durch die Credibilitätsmotive begründet wird, eine moralische ist. Denn sie stützt sich auf fremdes Zeugniß; dieses fremde Zeugniß aber hat die Bürgschaft seiner Wahrheit eben in jenen Gesetzen, nach denen sich das Verhalten freier, sittlicher Wesen, so frei es ist, mit Sicherheit beurtheilen und bestimmen läßt [2]). — Eine gewisse Evidenz kommt freilich der Realität der Offenbarungsthatsache dennoch zu, die sog. evidentia credibilitatis, d. h. weil für jene Thatsache so gewichtige Gründe sprechen, und weil das Zeugniß derjenigen, die jene Beweisgründe überliefert haben, so zuverlässig ist, so muß jeder vernünftige Mensch das Urtheil fällen: Diese Thatsache ist in jeder Beziehung glaubwürdig und darf

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie. IV. n. 215; 244 ff.

2) Moralische Gewißheit besagt also hier keineswegs eine bloße Wahrscheinlichkeit, wie der Ausdruck in der populären Sprache nicht selten angewendet wird.

vernünftigerweise fest fürwahrgehalten werden[1]). — Daß übrigens für den Gebildeten eine umständlichere und gründlichere Prüfung der motiva erforderlich ist, um zu der angedeuteten moralischen Gewißheit zu gelangen, als für einen schlichten, ungebildeten Mann, oder gar für ein frommes, einfältiges Kind, ist ja selbstverständlich. Auch wirkt hier die Gnade ohne Frage vielfach mit.

3. Der den Glauben vorbereitende Proceß ist demnach folgender: Die Prüfung der motiva credibilitatis zeigt, daß die Thatsache, daß der allwissende und wahrhaftige Gott gesprochen, für jeden vernünftigen Menschen hinlänglich gewiß, evident glaubwürdig ist, und daß jeder Zweifel lächerlich sein würde. An diese Erkenntniß schließt sich dann sofort das weitere, practische Urtheil: Es ist folglich nicht bloß vernünftig, sondern auch gut, ja pflichtmäßig, sowohl die Thatsache, als auch den Inhalt der Offenbarung gläubig anzunehmen. Und auch diese Pflichtmäßigkeit des Glaubens wird ebenfalls mit evidenter Gewißheit erkannt; wir sind bei solcher Lage der Dinge genöthigt, diese Pflicht anzuerkennen, und eben dieses meinen die Theologen, wenn sie von einer evidentia credentitatis sprechen. Ob wir nun aber dieser Pflicht entsprechen oder nicht, das hängt von unserer Freiheit ab. — Damit ist also, entsprechend den Erklärungen der Kirche, die Freiheit und zugleich der Tugendcharacter des christlichen Glaubens dargethan[2]).

§. 6.

Uebernatürlichkeit des Glaubens.

1. Es ist nicht absolut unmöglich für den Menschen, durch vernünftiges Nachdenken zur Anerkennung der göttlichen Offenbarung, und dann weiterhin auch zum Fürwahrhalten ihres Inhaltes zu gelangen. Und sollte auch im gefallenen Zustande die Schwierigkeit

---

1) Ad solam enim catholicam ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad *evidentem* fidei christianae *credibilitatem* tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Vatic. sess. 3. c. 3.

2) Actus eius (fidei) est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. — Si quis dixerit, assensum fidei non esse liberum, sed argumentis rationis necessario produci, a. s. Vatic. c. 3 u. can. 5. — Cf. Trid. sess. 6. c. 6.

für manche recht groß sein, so würde doch eine rein natürliche Stärkung der Seelenvermögen durch speciellen, natürlichen, göttlichen Concurs zum Zwecke vollkommen ausreichen. Und doch behaupten Schrift, Väter und Kirche eine allgemeine und absolute Nothwendigkeit der Gnade zum Entstehen und Bestehen des Glaubens, auch für den Menschen vor dem Falle[1]). Der tiefere Grund ist der, weil die eigentliche Heilsthätigkeit, deren Frucht das übernatürliche, himmlische Heil ist, mit dem Glauben bereits beginnt[2]); alles dasjenige aber, was zum übernatürlichen Heile dient, muß im Verhältniß zu ihm stehen, muß also durch die gratia elevans zu einem Acte höherer, übernatürlicher Ordnung erhoben werden[3]). Deßwegen behaupten

---

1) Das Concil von Orange erklärt: Si quis sicut augmentum, ita etiam *initium fidei ipsumque credulitatis affectum*, quo in eum credimus, qui iustificat impium —, non per gratiae donum, id est *per inspirationem Spiritus sancti,* — sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. — Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, *cogitare, ut expedit,* aut *eligere*, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat *absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti,* — haeretico fallitur spiritu. Vgl. Denzinger, n. 148 und 150. — Dazu das Tridentinum: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa fuerunt. — Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, *sicut oportet*, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. Sess. 6. c. 6 u. can. 3. — Außerdem das Vaticanum: Nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, *sicut oportet* ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti. c. 3. — Endlich wurde folgende These des Bajus censurirt: Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem suae naturae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret. Denzinger, n. 903.

2) Quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Trid. sess. 6. c. 8.

3) Die Theologen unterscheiden zwischen negativer (durch Enthaltung, Lossagung von der Sünde) und positiver Vorbereitung auf die Rechtfertigung (durch die vorbereitenden Acte des Glaubens, der Hoffnung u. s. w.). Sie nennen aber die letztere positive Vorbereitung, nicht als wenn aus ihr die Rechtfertigung sich naturgemäß entwickelte, oder als wenn dieselbe durch sie verdient würde, sondern deßwegen, weil sie, um als wirkliche Vorbereitung gelten zu können, in irgend einer realen Beziehung zur Rechtfertigung selber stehen muß. Soll aber das der Fall sein, dann kann sie nicht mehr

die kirchlichen Synoden die Nothwendigkeit der Gnade auch nicht für jeden Glauben, sondern für ein Glauben, sicut expedit, sicut oportet, ut ei (homini) iustificationis gratia conferatur[1]).

2. Ist im allgemeinen für den Glauben die gratia elevans nothwendig, so folgt, daß diese Nothwendigkeit auf alle einzelnen Momente der Glaubensthätigkeit sich erstrecke. Die Gnade ist nothwendig für den Verstand, aber auch für den Willen, da beider Thätigkeit im Glauben wesentlich ist. Sie ist auch für den Anfang des Glaubens (initium fidei), für den Entschluß zu glauben, nothwendig, wie die Synode von Orange ausdrücklich erklärt[2]). Väter, Theologen und Concilien gehen aber noch weiter und behaupten die Nothwendigkeit der Gnade auch für diejenigen Acte, welche dem Entschluß zu glauben unmittelbar vorausgehen und daher schon als die ersten Anfänge des Glaubens angesehen werden müssen. Dem Entschlusse zu glauben geht die fromme Geneigtheit des Willens zum Glauben voraus (pius credulitatis affectus), diesem frommen Affecte aber das practische Urtheil, daß es vernünftig, gut, heilsam und pflichtmäßig sei, zu glauben (iudicium practicum credibilitatis et credentitatis). Dasselbe Concil von Orange a. a. O. sagt ausdrücklich, daß auch für jenen pius affectus die inspiratio Spiritus sancti nothwendig sei und fordert ebenso auch für das

rein natürlicher Act sein, sondern muß eine Beschaffenheit haben, durch welche sie eine gewisse Gleichartigkeit mit dem übernatürlichen Leben der Rechtfertigung und Heiligkeit selbst empfängt. Zu dem Ende reicht aber eine bloß natürliche Stärkung der geistigen Vermögen durch die sog. gratia medicinalis keineswegs aus. Diese letztere, im Unterschied von der elevans, befähigt eben die Natur nicht zu einem wesentlich höhern Wirken; sie ist, wie schon der Name sagt, bloß heilende Gnade, sofern sie, durch rein natürliche Stärkung, die der Natur anhaftende Blindheit und Schwäche heilt. Das eigentliche Princip der Thätigkeit ist und bleibt ein rein natürliches Vermögen, und das Product der Thätigkeit, die Handlung, ist und bleibt ebenfalls etwas Natürliches. Eine positive Vorbereitung auf die Rechtfertigung muß einen specifisch übernatürlichen Character annehmen, und das wird durch die secundum substantiam übernatürliche, durch die gratia elevans bewirkt. Diese Gnade erhebt das natürliche Vermögen über sich selbst hinaus; als höhere, übernatürliche Kraft verbindet sie sich mit der natürlichen Potenz, so daß vorübergehend ein neues, höheres, übernatürliches Princip der Thätigkeit constituirt wird, dessen Product, der Act, ebenfalls wesentlich höher, wahrhaft übernatürlich ist. Denn der Beschaffenheit des Seins folgt die der Thätigkeit.

1) Vgl. vorige Seite, Note 1. — 2) Vgl. ebd.

cogitare, also für das iudicium practicum, die illuminatio Spiritus sancti. Und ein Gleiches geschieht von Seiten des dogmatisch ebenso maßgebenden Concils von Mileve[1]). — Daß auch bei der Prüfung der motiva credibilitatis die Gnade vielfach mitwirkt, wurde bereits hervorgehoben.

§. 7.

Die Göttlichkeit des Glaubens, namentlich von Seiten des Beweggrundes; Gewißheit des theologischen Glaubens.

Der christliche Glaube ist theologischer, göttlicher Glaube, weil Gott sein unmittelbarer Gegenstand, sein unmittelbares Princip und sein unmittelbarer Beweggrund ist. Ueber den Beweggrund sind besondere Erklärungen nothwendig.

1. Da nicht die eigene Einsicht in die innere Wahrheit der Offenbarungslehre Beweggrund des Fürwahrhaltens sein kann, so bedürfen wir einer andern Bürgschaft, eines andern Motives, um fürwahrhalten, glauben zu können; und dieses Motiv ist die Auctorität des sich offenbarenden, wahrhaftigen Gottes, die prima veritas revelans, oder auch die auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest, wie oben das Vaticanum sagte. — Speciell die Thatsache der Offenbarung gehört nach einigen Theologen mit zum Motive, ist Theilmotiv; während andere, namentlich in der scotistischen Schule, ihr nur die Bedeutung einer conditio sine qua non beilegen.

2. Das Motiv wird von den Theologen obiectum formale des Glaubens genannt, und zwar obiectum, weil im Glaubensacte auch das Zeugniß des sich offenbarenden Gottes, auf welches der Glaube sich ja gerade stützt, Gegenstand des Fürwahrhaltens ist. Es heißt aber obiectum *formale*, weil der Umstand, daß die Lehren der Offenbarung durch Gott bezeugt sind, ihnen jene Beschaffenheit oder Form gibt, durch welche sie eben geeignet sind, Gegenstand jener Erkenntnißweise zu werden, welche wir Glauben nennen.

Die Theologen disputiren, ob, wenn wir im Glaubensacte unser Fürwahrhalten auf das Motiv stützen, dieses in Form eines for=

---

1) Utrumque donum Dei est, et scire, quid facere debeamus, et diligere, ut faciamus. Denzinger, n. 68.

mellen oder bloß virtuellen Schlusses geschehe[1]). Diese Frage dürfte von untergeordneter Bedeutung sein. So viel steht fest, daß das Fürwahrhalten der Glaubenswahrheit sich auf das Fürwahrhalten des Motives stützt, und daß somit das Fürwahrhalten des letzteren, dem Fürwahrhalten der ersteren, wenn nicht der Zeit (tempore), so doch dem Gedanken nach (ratione) vorausgehend[2]), nothwendiger Bestandtheil des Glaubensactes selber ist.

3. Aeußerst schwierig ist die Frage, in welcher Weise das Motiv im Glaubensacte fürwahrgehalten werde[3]).

Die Göttlichkeit des christlichen Glaubens verlangt zunächst selbstredend, daß Gott als die prima veritas revelans unmittelbares Motiv desselben sei; und der christliche Glaube entspricht selbstverständlich dieser Forderung. Nun behaupten aber die Theologen, zur Göttlichkeit des Glaubens genüge es nicht, daß Gott unmittelbares Motiv, sondern es sei nothwendig, daß er ausschließlicher, also auch letzter Grund desselben sei. Das Fürwahrhalten der beiden Sätze: Gott ist die Wahrheit, und: Gott hat gesprochen, dürfe also seinen Grund nicht in vorgängiger menschlicher Erkenntniß und Beweisführung haben, sondern wiederum nur in Gott selbst.

Was nun die verschiedenen Ansichten und Erklärungsversuche anbetrifft, so ist Hermes' Behauptung, daß das Fürwahrhalten des Be-

1) Im erstern Falle haben wir unterschiedene Acte gemäß den verschiedenen Bestandtheilen des Schlußverfahrens; im letztern Falle nur Einen Act, der in confuso alle jene Bestandtheile in sich schließt.

2) Ratione prius ist dasjenige, was sein muß, damit ein anderes sein könne.

3) Der gelehrte P. Kleutgen, der über diese dunkle Frage unseres Erachtens am klarsten geschrieben hat, nennt dieselbe „das Kreuz oder die Folter der Gottesgelehrten", und fährt dann fort: „So wollen denn meine Leser mich entschuldigen, wenn ich die Frage unentschieden lasse, für keine der Lösungen, die man versucht hat, mich erklärend. An Ausdauer im Lesen und Nachdenken habe ich es nicht fehlen lassen. Vor mehr als sechsundzwanzig Jahren schrieb ich darüber für meine damaligen Zuhörer, und gewiß nicht ohne vorhergegangenes Studium der berühmtesten Theologen. Dies wurde natürlicherweise mit größerem Aufwande von Zeit und Mühe erneuert, als ich die Abhandlungen über die Theologie der Vorzeit verfaßte. Zum Behufe der neuen Auflage dieser aber — warum sollte ich es verschweigen? — habe ich vier volle Monate auf diese Untersuchung allein verwendet." Vgl. Beilagen zur „Theologie und Philosophie der Vorzeit", 3. Heft. S. 136.

weggrundes im Glaubensacte seinen ausschließlichen Grund in vorgängiger menschlicher, rein natürlicher Erkenntniß und Beweisführung habe, ohne Zweifel falsch. Sie widerspricht ebensowohl der Göttlichkeit, als der Uebernatürlichkeit des Glaubens. — Von den zahlreichen anderweitigen Theorien wollen wir wenigstens die belangreichsten und am stärksten vertretenen ihrer wesentlichen Grundrichtung nach in Kürze vorlegen [1]).

Das Fürwahrhalten der beiden genannten Sätze, so lehren Suarez und wenigstens der Hauptsache nach manche andere Theologen [2]), hat seinen letzten Grund ebenfalls in Gott, und zwar deßhalb, weil auch sie auf Gottes Auctorität hin geglaubt werden. Indem Gott redet, beglaubigt er auch sein Wort als sein Wort durch Wunder und Zeichen, in welche er es kleidet; und indem er Glauben fordert, bezeugt er sein Wort und sich selbst als Wahrheit. Daß Gott sich offenbart habe und daß er wahrhaft sei, wird folglich ebenfalls geglaubt, weil Gott es sagt. Freilich ist, um dieses glauben zu können, ein Wissen um Gottes Wahrhaftigkeit und die Offenbarungsthatsache nothwendig; aber dieses Wissen ist nur die Bedingung, um glauben zu können, und übt auf das Dasein des Glaubens keinen ursächlichen Einfluß aus. — Hiergegen wird nun aber von anderen Theologen eingewendet, daß es schwer begreiflich sei, wie jener Glaube entstehen und bestehen könne, wenn das Wissen bloße Bedingung sei, ohne aber auf den Bestand desselben als Grund und Ursache irgend einen wirksamen Einfluß auszuüben [3]).

Viele andere Theologen also erklären das Fürwahrhalten des Motives für ein Wissen, freilich für ein Wissen, welches durch die gratia elevans in die übernatürliche Ordnung erhoben sei, und behaupten, daß auch dieses Wissen seinen letzten Grund in Gott habe. Denn in Gott selbst fänden wir ja die letzten Gründe für seine Wahrhaftigkeit, und in seiner offenbarenden Thätigkeit, insbesondere den Wundern und Zeichen,

---

1) Näheres bei Kleutgen, Theologie. IV. n. 254 ff. und Hettinger, Apologetik. II. S. 425.

2) Vgl. Suarez, De fide, Disp. 3. sect. 6 u. 12. Außerdem sind zu nennen: Viva, P. 4. Disp. 1. q. 3. a. 2; Billuart, De fide. Diss. 1; Gotti, T. 2. tr. 9; Sylvius, T. 3. q. 1; Schätzler, Neue Untersuchungen. S. 517 ff.; Zigliara, Propaedeutica ad s. Theol. S. 74 ff.; zum Theil auch Scheeben, Kath. Dogmatik. I. S. 269 ff. und Heinrich, Dogmatische Theologie. I. S. 624 ff. Ueber die zuerst genannten älteren Theologen vgl. Kleutgen, Theol. IV. u. 264 ff. n. 278, auch Beilagen, III. S. 142 u. 205. Weitere Erklärungen Scheeben's im neuen Kirchenlexikon. V. S. 630 ff.

3) Vgl. Kleutgen, Theol. IV. n. 264 ff.

die Gründe dafür, daß er es sei, der rede[1]). — Indessen wird gegen diese Ansicht eingewendet, daß wir jene Gründe doch nicht ohne weiteres, sondern nur durch wissenschaftliche Beweisführung in Gott und seiner Offenbarung finden, und daß das Fürwahrhalten des Motives insofern dennoch in vorgängiger menschlicher Beweisführung seine Grundlage habe[2]).

Beachtenswerth erscheint jene Theorie, die Kleutgen, ohne sie zu vertreten, vorlegt[3]), und die alsdann durch einige seiner Ordensbrüder[4]) folgende Formulirung erhielt.

In der richtig durchgeführten Theorie Kleutgen's, bemerkt nämlich Chr. Pesch, ist die dem Glauben vorausgehende apologetische Erkenntniß auch nicht einmal Theilgrund oder Mitursache, sondern lediglich Vorbedingung des Glaubens. Diese vorgängige Erkenntniß reicht zwar hin, um uns über die Offenbarung des allwissenden und wahrhaftigen Gottes hinlänglich gewiß zu machen, sie nöthigt aber nicht, fürwahrzuhalten, sondern macht es uns lediglich möglich. Das wirkliche Fürwahrhalten kommt erst durch den Einfluß des freien Willens zu Stande. Was aber bewegt den Willen, diesen seinen Einfluß dem Verstande gegenüber einzusetzen? — Den Willen bewegt das Gute und nur das Gute, und das ist in unserem Falle die prima veritas revelans, sofern sie, schon allein als Wahrheit, ein Gut ist, und überdies, gläubig aufgenommen, uns zum ewigen Heile führt. Und zwar ist es die prima veritas allein und ausschließlich, welche den Willen bewegt, nicht aber die vorausgehende Erkenntniß. Die letztere ist bloße Vorbedingung, sie macht die prima veritas bloß hinlänglich sichtbar und erkennbar; was den Willen bewegt, ist ausschließlich die hinlänglich erkannte prima veritas. So wird ja auch der Wille zum Acte der Liebe nicht durch die Erkenntniß bestimmt, daß Gott gut sei; was ihn bestimmt, ist ausschließlich die

---

1) So Hurtado, Amicus, Monschein; vor allem Lugo, De fide, Disp. 1. sect. 6 u. 7; Pallavicini, De fide, n. 56; Ripalda, De fide, Disp. 3; Mastrius, in 3. Disp. 6. q. 7. a. 4; im wesentlichen anscheinend auch Scotus. Vgl. Kleutgen, Beilagen, III. S. 137 und Theol. IV. n. 279. Außerdem sind noch zu nennen Franzelin, De div. trad. App. c. 4 und Aloys Schmid in seinen „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens.“ München, 1879. Vgl. Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1880. S. 539 ff.; auch Sasse in derselben Zeitschr. 1887. S. 51 ff.

2) Kleutgen, Theol. IV. n. 267 ff. — 3) A. a. O. n. 274 ff.

4) Vgl. Wieser in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1882. S. 1 ff. und Christian Pesch ebendaselbst 1884. S. 50 ff. 1886. S. 36 ff. Dabei lehnt sich Pesch, sowohl Suarez, als auch Lugo bekämpfend, in eingehender Ausführung an den h. Thomas an und bezieht sich insbesondere auf De verit. q. 14. a. 1.

erkannte Güte; denn nicht das Erkennen, sondern das Erkannte bewegt den Willen. Und so ist in der That Gott allein und ausschließlich erster und letzter Beweggrund des Glaubens. Der Verstand, anfänglich noch unentschieden, vollzieht den festen Anschluß an die prima veritas allein um ihrer selbst willen; er thut es aber unter dem Einfluß des Willens, der seinerseits allein durch die (unvollkommene oder vollkommene) Liebe zur prima veritas bewegt wird. Der Wille ersetzt sub ratione boni das, was der Wahrheit sub ratione veri an bewegender Kraft abgeht. Und so ist der Glaube wahrhaft eine göttliche Tugend, weil der Verstand unmittelbar und ausschließlich durch die prima veritas als Formalobject bestimmt wird; er ist aber eine eigentliche, freie Tugend, weil der Verstand eben unter der Mitwirkung des freien Willens also handelt. — Fragen wir nun noch, von welcher Art denn die Erkenntniß des Motives im Glaubensacte sei, so dürfte die Antwort folgende sein: Ein Wissen ist es nicht, weil ja das apologetische Wissen den Geist nicht nöthigt zum Fürwahrhalten der Offenbarungsthatsache; aber auch kein Glauben im eigentlichen Sinne, denn nur der Inhalt der Offenbarung ist, auf Grund des göttlichen Zeugnisses, Gegenstand des eigentlichen Glaubens. Es ist ein Glauben im weitern Sinne, d. h. ein Fürwahrhalten, welches durch den Einfluß des freien Willens, nicht aber durch zwingende, evidente Gründe zu Stande kommt[1]).

Daß übrigens, nachdem der Glaube einmal wirklich zu Stande gekommen, die beiden gedachten Wahrheiten, da sie ebenfalls geoffenbart und von der Kirche proponirt sind, hinterher auch Gegenstand des theologischen Glaubens werden können und müssen, versteht sich ganz von selbst.

4. Aus dem Umstande, daß der allwissende und wahrhaftige Gott der Beweggrund unseres Glaubens ist, folgt, daß die Gewißheit des christlichen Glaubens jede andere, selbst die metaphysische Gewißheit übertreffen muß und übertrifft. Wie aber ist dieses möglich, da z. B. die metaphysische Gewißheit jeden Zweifel ausschließt, während beim Glauben Zweifel, wenn auch nur unvernünftige, möglich sind? — Darauf ist zu antworten, daß die Gewißheit zwei Momente in sich schließt, den Ausschluß des Zweifels und das Fürwahrhalten selbst. Mag nun auch mit Rücksicht auf das erste, lediglich negative Moment der Glaube keinen Vorzug vor dem Wissen

---

1) Vgl. Wieser, a. a. O. S. 31. So im wesentlichen auch Mazella, Hurter und Stentrup. Vgl. Hurter, Comp. I. n. 486 u. 488.

haben; mit Rücksicht auf das zweite, positive Moment ist dieses wohl der Fall. Das Fürwahrhalten selbst hat nämlich hinsichtlich seiner Festigkeit unzählige Grade. Und diese Festigkeit des Fürwahrhaltens kann und soll im christlichen Glauben unter dem Einfluß der Gnade und des freien Willens über aller anderen Gewißheit erhaben sein, sie soll, wenn auch nicht intensive (mit Rücksicht auf die Lebhaftigkeit des Affectes), so doch appretiative (mit Rücksicht auf das ruhige Urtheil der Vernunft) über alles gehen.

Dritte Abtheilung.

Die theologisch-dogmatische Wissenschaft.

§. 8.

Begriff der christlichen Theologie; anderweitige Vorbegriffe; natürliche und christliche Theologie; Eintheilung der letzteren.

1. Unter christlicher Theologie versteht man die wissenschaftliche Darstellung der Offenbarungs- oder Glaubenslehren, oder auch kurz die scientia fidei. Das Wort fides bezeichnet dann in erster Linie die fides quae creditur, d. h. die Glaubenslehre als das Object der Theologie; es bezeichnet in zweiter Linie die fides, quae credit, und weist dann auf die gläubigen Theologen hin als die Träger der theologischen Wissenschaft.

Die Theologie wird scientia genannt, weil sie, über dem Glauben als ihrer Grundlage, als wahre und eigentliche Wissenschaft sich aufbaut. Der christliche Glaube ist und bleibt nämlich das Fundament der christlichen Theologie, und auch nur der christliche, katholische Theologe ist der berufene Vertreter dieser Theologie, da nur er die Offenbarung und ihre Lehren anerkennt und bekennt [1]).

---

1) An sich kann ja auch ein Fremder, ein Ungläubiger, die Lehren der christlichen Offenbarung zum Gegenstande wissenschaftlicher Darstellung machen, wie umgekehrt ein katholischer Gelehrter die Lehren etwa des Buddhismus wissenschaftlich erörtert.

Er empfängt den Gegenstand seiner wissenschaftlichen Forschung und Darstellung aus der Hand seiner Kirche und umfängt ihn mit festem, übernatürlichem, katholischem Glauben; sein Glaube ist ihm zugleich Leitstern, an dem er sich in seinen Forschungen fortwährend orientirt und mit dessen Hülfe er sich stets zurecht findet. Wie die Philosophie ihre Wurzel in der Vernunft hat, so die Theologie die ihrige im katholischen Glauben.

In der Theologie aber, und dadurch ist sie Wissenschaft, nimmt der Glaube die Vernunft in seinen Dienst; das Erkenntnißprincip der Theologie ist der Glaube im Bunde mit der Vernunft, oder, was dasselbe ist, die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Und die wissenschaftliche Aufgabe, welche der Theologe eben mit Hülfe der Vernunft zu lösen hat, besteht darin, daß er, wie es in den übrigen Wissenschaften geschieht, von gewissen feststehenden Principien oder Grundwahrheiten ausgehe, dieselben durch Beweis und Folgerung mehr und mehr entwickele und so die Theologie als Wissenschaft aufbaue. Freilich sind die Principien der Theologie nicht evident in sich, wie die Grundprincipien der natürlichen Wissenschaften; es fehlt uns, so lange wir auf Erden pilgern, die Einsicht, daß es so sein müsse, und insofern ist die diesseitige Theologie, wie der Glaube, Stückwerk, bis das Jenseits die Vollendung bringt. Nichtsdestoweniger sind jene Grundwahrheiten im höchsten Grad gewiß, da Gott selbst für ihre Wahrheit eintritt; und ebendeßwegen ist die Theologie wahre und eigentliche Wissenschaft [1]).

2. Die Principien nun, von denen der Theologe auszugehen hat, sind zunächst die objectiven Quellen der Offenbarungslehre, aus denen er die verschiedenen Glaubensdogmen durch wissenschaftliche Untersuchung und Beweisführung herleitet. In diesen Dogmen ist dann aber eine Reihe neuer Principien gegeben; und die weitere

---

1) Wie manche weltliche Wissenschaften (z. B. die Perspective und Musik) ihre höchsten Principien nicht selbst gewiß machen, sondern als bewiesen voraussetzen, indem sie dieselben aus einer höheren Wissenschaft (Geometrie, Arithmetik), wo sie gewiß gemacht werden, einfach gläubig herübernehmen, so verhält es sich ähnlich mit der Theologie. Ihre Principien sind im Jenseits, dem Gebiete der vollendeten Theologie, durch Einsicht und Schauen schlechthin gewiß; aus diesem Gebiete empfängt sie dieselben unter göttlicher Vermittelung und Verbürgung, umfaßt sie mit festem Glauben und macht sie zum Gegenstande wissenschaftlicher Darstellung und Forschung.

Aufgabe des Theologen geht dahin, auch den Inhalt der einzelnen Glaubenslehren insbesondere durch Schlußfolgerung zu entwickeln und zu erschließen. Das Verfahren hierbei ist verschieden. Vieles nämlich ist formell geoffenbart, und zwar alles dasjenige, zu dessen Erkenntniß und Herleitung die Glaubensquellen selbst genügen. Alles dieses also wird aus diesen Quellen allein erkannt, sei es ohne weiteres, oder durch einfache Zergliederung einer Wahrheit, oder durch eigentliche Schlußfolgerung, wobei zwei Offenbarungswahrheiten als Prämissen dienen. Vieles aber ist nur virtuell geoffenbart und kann aus den Glaubensquellen allein nicht abgeleitet werden. Es sind das diejenigen Wahrheiten, die freilich auch durch Schlußfolgerung aus der Offenbarung gewonnen werden, aber so, daß eine der beiden Prämissen der profanen Wissenschaft angehört.

Und da nur die Wahrheiten der ersteren Art als eigentliche Glaubenssätze, die der letzteren aber nur als theologische Lehrsätze anzusehen sind, so erhellt zugleich, wie das Object der Theologie ein weiteres ist, als das des Glaubens. Ein zweiter Unterschied zwischen Theologie und Glauben besteht darin, daß der einfache Gläubige die Glaubenslehren lediglich auf die Auctorität der Kirche hin fürwahrhält, während der Theologe zugleich den wissenschaftlichen Nachweis liefert, daß die Glaubenslehren der Kirche in der That in den Quellen, in Schrift und Tradition enthalten sind. Dazu kommt als dritter Unterschied, daß die Lehren des Glaubens ihre Gewißheit lediglich durch die Offenbarung haben, während diejenigen Lehren der Theologie, die mit Hülfe von Vernunftwahrheiten gewonnen sind, zugleich in den Principien der Vernunft die Quelle ihrer Gewißheit haben. Allerdings participiren die Lehren der letzteren Art an der eigentlichen Glaubensgewißheit um so mehr, je unmittelbarer und klarer sie mit den eigentlichen Glaubenslehren in Verbindung stehen.

3. Die Lehren der Theologie als solche, in ihrer Gesammtheit, werden das Materialobject (obiectum materiale) der Theologie genannt. Das Formalobject (obiectum formale) aber ist eine Form oder Beschaffenheit, die allen theologischen Lehren trotz ihrer inhaltlichen Verschiedenheit gemeinsam ist, und durch welche sie eben als theologische Lehren sich darstellen. Und diese ihre Beschaffenheit besteht darin, daß sie formell oder virtuell in der Offenbarung enthalten sind und durch die Vernunft aus ihr abgeleitet werden

können. Unter Formalprincip einer Wissenschaft versteht man eine Norm, nach welcher sich bestimmen läßt, was alles zum Inhalte einer Wissenschaft gehört. Dasselbe ist nichts anderes, als das in die Form eines Grundsatzes gebrachte Formalobject, und lautet für die Theologie: Alles das und nur das ist theologische Lehre, was aus der Offenbarung durch die Vernunft erkannt wird.

Ist der Gegenstand einer Wissenschaft kein streng einheitlicher, so wird der vornehmste unter den verschiedenen Gegenständen, die sie behandelt, ihr höchster Gegenstand oder Subject genannt. Und dieses Subject heißt subiectum attributionis, wenn alle anderen Gegenstände nur insofern behandelt werden, als sie in Beziehung zu diesem höchsten stehen. Auch die Theologie hat ein Subject, Gott selbst, das absolute Sein; und dieses Subject ist subiectum attributionis, sofern alles andere, was die Theologie behandelt, nur insofern behandelt wird, als es zu Gott, dem Ursprung und Ziele aller Dinge in Beziehung steht. Unter dem Materialprincip einer Wissenschaft versteht man einen höchsten Grundsatz, welcher alle anderen Lehren dem Keime nach in sich schließt; derselbe wird durch Definition des höchsten Gegenstandes gewonnen. Das Materialprincip der Theologie würde also, gemäß der Definition, die wir von Gott geben können, Gott selbst sein, sofern er das Sein schlechthin, das Sein a se ist. In der That haben alle anderen Lehren der Theologie in dieser Beschaffenheit Gottes ihren Grund und finden in ihr auch ihre entsprechende Erklärung, obgleich nur einige (z. B. die göttlichen Attribute) a priori aus ihr von der Vernunft abgeleitet werden können, während die übrigen (z. B. die Trinität und die Werke nach außen) erst a posteriori, aus der Offenbarung und dem göttlichen Thun selbst erkennbar sind.

4. Die christliche Theologie unterscheidet sich von der natürlichen zunächst mit Rücksicht auf ihre Quelle. Letztere hat ihre Quelle in der Vernunft allein und in der geschaffenen natürlichen Ordnung; erstere vor allem im übernatürlichen Glauben und in der übernatürlichen göttlichen Offenbarung. Beide unterscheiden sich weiterhin hinsichtlich des Objectes. Freilich haben beide denselben Gegenstand, Gott selbst. Aber die natürliche Theologie vermittelt nur solche Erkennnisse über Gott, die durch das natürliche Licht der Vernunft erreichbar sind; die christliche Theologie jedoch behandelt überdies im Lichte der Offenbarung und des Glaubens eine Fülle der erhabensten

Erkenntnisse, die über der natürlichen Kraft der Vernunft schlechthin erhaben sind. Die Gewißheit ferner, welche den Wahrheiten der natürlichen Theologie zukommt, hat ihren Grund in der menschlichen Vernunft, in ihren Principien und in ihrer Beweisführung; die Gewißheit der christlichen Theologie stützt sich auf Gott selbst, die ewige Wahrheit. Was endlich die Zwecke beider anbetrifft, so entspricht die natürliche Theologie einem bloß natürlichen, die christliche aber einem übernatürlichen Ziele. — Nach allen vier Richtungen hin hat die übernatürliche Theologie den Vorrang vor der natürlichen.

5. Die Theologie im engeren Sinne wird in zwei Haupttheile eingetheilt, in dogmatische und in practische Theologie oder Moral[1]). Zwar sind auch die Lehren der Moral geoffenbart und folglich Dogmen; indessen nimmt man das Wort Dogmatik im engeren Sinne und bezeichnet damit die Summe bloß derjenigen geoffenbarten Lehren, die keine unmittelbare Beziehung auf das Leben haben.

Die dogmatische Theologie, auch schlechtweg Theologie genannt, hat dann wieder zwei Theile, oder vielmehr zwei Seiten, entsprechend der doppelten Aufgabe, welche sie zu lösen hat. Sie hat nämlich einmal den Inhalt unseres Glaubens aus den objectiven Quellen der Offenbarung wissenschaftlich nachzuweisen, und mit Rücksicht hierauf ist sie positive Dogmatik[2]); sie hat andererseits die Aufgabe, durch philosophisches Denken, durch Beweisführung und Schlußfolgerung die Glaubenslehren so viel wie möglich zu erklären, zu begründen, ihren Inhalt aufzuschließen und zu entwickeln, und mit Rücksicht hierauf wird sie scholastische oder speculative Dogmatik genannt. In ihrer Vollendung ist die Dogmatik positiv und speculativ zugleich. Dazu gesellt sich vielfach noch ein drittes Element, das polemische.

---

1) In Verbindung mit der Moral stehen Ascetik, Mystik, Pastoral und Kirchenrecht. — Zur Theologie im weiteren Sinne gesellen sich als dritte Gruppe (von manchen als Hülfswissenschaften bezeichnet) die historischen Wissenschaften, nämlich die Exegese mit ihren Hülfswissenschaften: biblische Einleitung, Hermeneutik, Archäologie, sodann die eigentliche Kirchengeschichte mit den zu ihr gehörigen Specialdisciplinen: Patrologie, Geschichte der Häresien, der Dogmen, der Concilien. — Voraussetzung der Theologie ist die Apologetik, welche die Grundwahrheiten und Grundthatsachen des Christenthums (christliche Offenbarung und katholische Kirche) wissenschaftlich begründet.

2) D. h. durch Auctorität gegeben und auf ihr beruhend.

— Der eigentlichen oder speciellen Dogmatik geht vorbereitend die Einleitung voraus, die sich hauptsächlich mit den Erkenntnißquellen der Dogmatik beschäftigt.

6. Mittel zum erfolgreichen Studium der Theologie sind: Fester, lebendiger Glaube, Demuth, Reinheit des Herzens, Gebet. Es ist das alles selbstverständlich.

§. 9.

Die positive Dogmatik; ihre Aufgabe und ihre Eigenschaften.

Die Aufgabe der positiven Dogmatik geht dahin, die geoffenbarten Wahrheiten aus den objectiven Quellen, der Schrift, der Tradition und der Lehre der Kirche wissenschaftlich nachzuweisen. Aus dieser allgemeinen Bestimmung ergeben sich die Aufgaben und Eigenschaften der positiven Dogmatik ganz von selbst.

1. Dieselbe muß vollständig sein, d. h. sie muß den wirklichen Inbegriff aller jener Glaubenslehren geben, welche nach Lehre der Kirche in der Offenbarung enthalten sind. Die wichtigsten dieser Lehren sind in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen zusammengestellt. Der Dogmatiker weise also aus den Glaubensbekenntnissen und sonstigen Entscheidungen der Kirche die einzelnen Glaubenslehren auf, zerlege sie in ihre einzelnen Bestandtheile und begründe und beweise sie des Näheren aus Schrift und Tradition.

2. Die positive Dogmatik sei systematisch, d. h. sie bilde ein einheitliches, wohlgeordnetes, innerlich zusammenhängendes Ganze. Sie wird dieses dadurch, daß ein einheitlicher Gedanke dem ganzen Gebäude zu Grunde gelegt wird, durch den dann jeder Theil, meistens ganz von selbst, seine richtige Stellung und seine Verbindung mit dem Ganzen erhält. Diesen einheitlichen Gedanken lernten wir schon kennen; es ist das subiectum attributionis: Gott selbst an sich und in seinen Attributen, sowie auch in seiner Eigenschaft als Ursprung und Ziel der Dinge. Im einzelnen ist darauf zu achten, daß das Frühere dem Späteren, das Allgemeine dem Besonderen, der Grund dem Begründeten vorausgehe; kurz, man behandle so viel wie möglich zuerst dasjenige, was zum Verständniß des Nachfolgenden nöthig oder

dienlich ist. — Dieses vorausgesetzt ergibt sich dann im allgemeinen folgende Gliederung des dogmatischen Lehrgebäudes.

I. Theil. Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen.

II. Theil. Die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt; Sündenfall.

III. und IV. Theil. Wiederherstellung der gefallenen Menschheit durch Erlösung und Heiligung.

V. Theil. Die letzte Vollendung der Dinge durch Hinführung derselben zu ihrem Endziele.

3. Die positive Dogmatik sei gründlich, d. h. die Weise der Behandlung, die Methode sei dialectisch. Bei den einzelnen Lehrpuncten gebe man also eine genaue Erklärung der Begriffe (Definition); man zerlege jeden Lehrpunct in seine einzelnen Bestandtheile, jede Frage in die verschiedenen Unterfragen (Division); und gebe endlich für die einzelnen Lehrsätze einen vollgültigen Beweis aus der Kirchenlehre, der Schrift und Tradition, wobei abweichende Ansichten, Einwendungen, Schwierigkeiten geprüft und gewürdigt werden müssen (Argumentation).

Die Methode kann analytisch und synthetisch sein. Im ersteren Falle setzt man den Gegenstand als bekannt voraus; man geht von den einzelnen Lehren der Kirche aus, zerlegt sie in ihre Theile und beweist jeden einzelnen aus Schrift und Tradition. Beim synthetischen Verfahren wird der Gegenstand scheinbar als unbekannt vorausgesetzt (also kein wirklicher, sondern nur methodischer oder wissenschaftlicher Zweifel); aus den Angaben in den Quellen setzt man dann nach und nach die einzelnen Theile und schließlich das Ganze des Lehrpunctes fest. Die Synthese mag interessanter sein, aber sie ist umständlicher, und daher ist im allgemeinen das analytische Verfahren vorzuziehen.

§. 10.

Die speculative Dogmatik und ihre Aufgabe im allgemeinen; die theologischen Folgerungen insbesondere.

1. Hat die theologische Wissenschaft in der positiven Dogmatik ihre nächste Aufgabe gelöst, indem sie die Glaubenslehren der Kirche aus den Quellen wissenschaftlich nachwies, so geht ihre fernere Aufgabe

dahin, mit Hülfe der Vernunft und der Vernunftwissenschaft von den gewonnenen Lehren, wie von Principien ausgehend, zu neuen Erkenntnissen zu gelangen; zugleich aber auch dahin, die gewonnenen Lehren vom Standpunct der Vernunft so viel als möglich zu erklären, zu begründen und zu rechtfertigen. Dieses ist die speculative Aufgabe der Dogmatik, die sich im einzelnen auf folgende drei Puncte zurückführen läßt.

a) Die speculative Dogmatik soll durch Schlußfolgerung aus den geoffenbarten Wahrheiten neue Erkenntnisse herleiten.
b) Sie soll die Glaubenslehren, insbesondere die Mysterien, ihr Dasein, ihre innere Widerspruchslosigkeit, Möglichkeit und Wahrheit durch Vernunftgründe auch für das vernünftige Denken möglichst annehmbar erscheinen lassen.
c) Sie soll durch Vernunftgründe die vom Standpuncte der Vernunft gegen die Glaubenswahrheiten erhobenen Einwendungen und Schwierigkeiten thunlichst entkräften und widerlegen.

2. Man kann in verschiedener Weise aus Gaubenswahrheiten Schlüsse ziehen. Manche Folgerungen werden auf dem Wege ganz einfacher Analyse aus einer Glaubenswahrheit abgeleitet, z. B. Christus war Mensch; folglich hatte er auch einen menschlichen Willen, Andere Folgerungen sind als particuläre Wahrheiten in einer allgemeinen Glaubenswahrheit enthalten, z. B. alle Menschen werden gleich nach ihrem Tode gerichtet; folglich ist Petrus gerichtet. Noch andere Folgerungen ergeben sich durch ein förmliches Schlußverfahren aus zwei Prämissen, die beide Glaubenswahrheiten sind, z. B. Christus ist Gott; Maria hat Christum geboren; folglich ist Maria Gottesmutter. Alle diese Folgerungen sind nach übereinstimmender Lehre der Theologen von *dogmatischem Character*; es sind Wahrheiten, die, wenn auch implicite, wie die Theologen sich ausdrücken, doch formaliter Bestandtheil der göttlichen Offenbarung sind.

Vor allem ist es Aufgabe der Speculation, aus einer Glaubenswahrheit vermittelst einer *Vernunftwahrheit* Folgerungen herzuleiten, z. B.: Die zweite göttliche Person geht als Wort aus dem Vater hervor (Glaubenswahrheit). Nun ist aber das Wort bei geistigen Wesen ein Product der Erkenntniß (Vernunftwahrheit). Folglich ist der Sohn ein Product aus der erkennenden Thätigkeit des Vaters. — Doch sind solche Folgerungen, da sie in der Offenbarung nur

virtualiter enthalten sind, und in ihr auch nicht ausschließlich ihre Stütze haben, nach den meisten Theologen nicht als Glaubenswahrheiten, sondern zunächst nur als theologisch gewisse Lehrsätze anzusehen, die übrigens durch hinzutretende kirchliche Definition den Character kirchlicher Lehren (im weiteren Sinne) annehmen.

3. Die Berechtigung von Schlußfolgerungen der letzteren Art wird von Hermes bestritten, da es nicht angehe, so heterogene Wahrheiten, natürliche und übernatürliche nämlich, von denen überdies die letzteren nur durch höchst mangelhafte Begriffe aufgefaßt würden, im Denken zu verbinden. Das könne unmöglich zu neuer Wahrheitserkenntniß, sondern nur zu arger Verwirrung führen. — Indessen mögen unsere Begriffe von Gott und dem Göttlichen auch unvollkommen sein, so sind sie doch nicht unwahr. Wenn aber das, warum sollten wir sie denn nicht mit rein natürlichen Erkenntnissen im Denken verbinden dürfen? Natürliche und übernatürliche Wahrheiten gehören zwar verschiedenen Ordnungen an; aber sie schließen sich nicht gegenseitig aus, bilden keinen Gegensatz, sondern ergänzen sich gegenseitig, um uns dasselbe Object, Gott und Göttliches, möglichst vollkommen erkennen zu lassen. Ebendeßwegen darf ich im Denken beide Arten von Wahrheiten in vernunftgemäßer Weise verknüpfen, um von Gott und dem Göttlichen eine möglichst vollkommene Vorstellung zu gewinnen. Und wenn die katholische Speculation von jeher nach dieser Richtung hin erfolgreich thätig war, so folgt sie nur dem Beispiele unseres Herrn selbst, der den Sadduzäern gegenüber in folgender Weise argumentirt: Die Auferstandenen werden unsterblich sein (Glaubenswahrheit) [1]. Nun aber hängt das eheliche Leben wesentlich mit dem Zustande der Sterblichkeit zusammen (Vernunftwahrheit). Folglich gibt es nach der Auferstehung kein eheliches Leben mehr [2].

§. 11.

Fortsetzung. Die Mysterien und die weiteren Aufgaben der Speculation.

1. Günther u. a. behaupten, die christliche Offenbarung enthalte keine Lehren, welche absolut über unserer Vernunft erhaben seien, also keine Geheimnisse im strengen Sinne des Wortes. Die Offen=

---

1) Vgl. Weish. 3, 1 ff.

2) Erratis nescientes scripturas neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo. Matth. 22, 29 f.

barung erleichtere freilich dem Denker seine Aufgabe; aber auch ohne Offenbarung sei derselbe im Stande, die sog. Mysterien des Christenthums auf philosophischem Wege a priori aus Gottes Wesenheit und geistigem Leben herzuleiten, nicht minder, ihre innere Möglichkeit und Wahrheit zu begreifen und darzuthun. — Demgegenüber behaupten wir das Dasein eigentlicher Mysterien, d. h. solcher Offenbarungslehren, von deren Dasein die Vernunft keine Ahnung hat, und deren innere Wahrheit und Möglichkeit sie nicht begreift, auch wenn sie von ihrem Dasein durch die Offenbarung Kunde erhielt. Hiernach sind die christlichen Mysterien ihrem Dasein nach unerweisbar (indemonstrabilia) und ihrem Inhalte nach unbegreiflich (incomprehensibilia).

2. Daß die christliche Offenbarung Geheimnisse in dem angegebenen Sinne wirklich enthält, lehrt

a) Die h. Schrift[1]), dasselbe thun die h. Väter[2]), und die Kirche behauptet es, abgesehen von den Entscheidungen Gregor's XI. gegen Raymundus Lullus, Gregor's XVI. gegen Hermes und Pius IX. gegen Frohschammer[3]), neuerdings ausdrücklich auf der Vaticanischen Synode[4]).

---

1) Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, qui abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. — Et nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui Filius voluerit revelare. Matth. 11, 25 u. 27. — Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse ennarravit. Joh. 1, 17 f. — Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; — nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. I Cor. 2, 7 ff. vgl. 13, 12; Hebr. 11, 1; I Tim. 6, 16.

2) Wir erinnern bloß an die Homilien des h. Joh. Chrysostomus gegen die Anomöer, die sich rühmten, die christlichen Geheimnisse zu begreifen.

3) Vgl. Denzinger, n. 474 f., 1487, 1503, 1524 ff.

4) Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt. Das Concil bezieht sich sodann auf die vorhin angeführten Schrifttexte und fährt fort: Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur

b) Die Vernunft argumentirt: Schon die natürliche Ordnung ist voll von Geheimnissen; um wie viel mehr wird dieses also von der wesentlich höhern, übernatürlichen Ordnung gelten müssen! — Oder auch: Der höchste Gegenstand der Theologie ist Gott, der als der Unendliche ebendeßhalb unendlich über jeder endlichen Intelligenz erhaben ist. Und folglich wird Gott, so viel wir auch durch Nachdenken und Offenbarung von ihm erkennen mögen, in seinem Sein, Leben und Wirken stets geheimnißvoll und unbegreiflich für uns bleiben.

Das Dasein von Mysterien im Christenthum ist zudem in hohem Grade angemessen. Es entspricht dieses ganz und gar dem Zwecke des Christenthums. Die christliche Religion will den Menschen einem übernatürlichen Endziele, der unmittelbaren Anschauung Gottes entgegenführen. Folglich muß der Mensch bereits hier auf Erden eine Kenntniß dieses Zieles haben, nicht zwar eine vollkommene, wohl aber eine unvollkommene, geheimnißvolle, weil der allmähliche Fortschritt der naturgemäße Entwickelungsgang des Menschen ist. In Wirklichkeit schöpft der Mensch aus der Kenntniß der Mysterien, so unvollkommen sie auch sein mag, unschätzbaren Gewinn. Von den erhabensten Wahrheiten auch nur ein weniges zu wissen, bemerkt der h. Thomas, ist für den Geist eine unvergleichliche Vervollkommnung und ein gar süßer Genuß[1]). Zudem regt das Geheimniß zur Forschung an — man bedenke die großartigen Leistungen der Väter und Scholastiker! — und die Resultate dieser Forschungen sind auch selbst dem natürlichen Wissen zu Gute gekommen (Begriffe von Person, Körper, Substanz, Accidenz u. s. w.). Für das practisch-religiöse Leben aber sind die Mysterien erst recht bedeutungsvoll. Sie heilen den Menschen von seinem Stolze; geben ihm Gelegenheit, durch die Demuth und den Gehorsam seines Glaubens Gott zu ehren und für sich selbst Verdienst zu sammeln; sie fördern endlich Hoffnung

---

a Domino — S. q. d., in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Sess. 3. c. 4 u. can. 1.

1) De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. l. c. gent. c. 5. De rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere incundissimum est. c. 8.

und Liebe, indem sie zeigen, daß, was wir erwarten, zu groß ist, als daß wir's fassen könnten.

3. Wenn nun die Speculation mit Recht der übernatürlichen Ordnung von vornherein Mysterien zuschreibt, so ist sie doch nicht im Stande, das Dasein dieser oder jener bestimmten Geheimnißlehre a priori oder a posteriori zu beweisen. Die übernatürlichen Geheimnisse sind eben indemonstrabilia. Gleichwohl ist die Vernunft in der Lage, sog. Congruenzgründe für das Dasein solcher Lehren beibringen zu können, indem sie zeigt, daß dieselben mit Rücksicht auf Gott und seine Eigenschaften, mit Rücksicht auf den Menschen und seine Natur, oder auch mit Rücksicht auf anderweitige Lehren der Vernunft und der Offenbarung höchst annehmbar erscheinen. Die Incarnation z. B. entspricht in hohem Grade der Beschaffenheit Gottes und dem Zustande der gefallenen Menschheit; die Auferstehung des Fleisches in hohem Grade der eigenthümlichen Natur des Menschen, den Dogmen von der Erlösung und Heiligung, wie auch der Thatsache der Auferstehung Christi.

Ebensowenig kann die Speculation die innere Möglichkeit und Wahrheit der Mysterien, nachdem sie geoffenbart, jemals darthun. Sie kann z. B. durch keine Beweisführung das Trinitätsgeheimniß so erklären, daß wir einsehen, es sei in der That so und könne gar nicht anders sein, wie wir etwa durch Beweisführung zeigen können, daß alle Winkel im Dreieck nothwendig gleich zweien Rechten sind. Die Mysterien sind eben incomprehensibilia. Gibt es ja selbst auf natürlichem Gebiete Wahrheiten, deren innere Möglichkeit wir nicht vollkommen begreifen können, z. B. wie Gott unveränderlich und frei zugleich, oder wie Leib und Seele im Menschen zur Einheit verbunden sind. Dennoch kann und soll die Speculation zum Verständnisse der Mysterien wenigstens Einiges beitragen.

a) Negativ soll sie zeigen, daß die Glaubens- und Geheimnißlehren unter sich und mit unserer Vernunft wenigstens nicht in Widerspruch stehen, und daß angebliche Widersprüche auf sophistischem Wortspiele, oder auf einem Mißverständnisse des Dogmas beruhen, oder auch darauf zurückzuführen sind, daß ein falscher oder doch unerwiesener Satz dem Dogma als Einwand entgegengestellt wurde.

b) Positiv kann die Speculation manches zur Aufhellung des Geheimnisses thun, indem sie einerseits durch Klarstellung der Begriffe (z. B. Person, Wesenheit, Zeugung bei der Trinität) dasselbe genauer

erklärt, andererseits dasselbe durch Analogien dem Verständnisse näher bringt, d. h. durch den Hinweis auf Wahrheiten, Vorgänge, Verhältnisse auf dem natürlichen Gebiete, die mit der Geheimnißlehre eine gewisse Aehnlichkeit oder Verwandtschaft haben. So wird das trinitarische Leben durch das menschliche Geistesleben, die gottmenschliche Persönlichkeit Christi durch die Einheit von Leib und Seele im Menschen einigermaßen erläutert. Dabei muß man selbstredend zur Vermeidung von Mißverständnissen und Irrthümern auch auf die Unähnlichkeiten aufmerksam machen. — Daß auf dem bezeichneten Wege ein gewisses Verständniß der Mysterien möglich sei, lehrt das Vaticanum ausdrücklich[1]), und eben dieses, und nur dieses besagen die scholastischen Ausdrücke: Credo, ut intelligam; fides quaerens intellectum u. dgl. mehr[2]).

4. Aus dem Gesagten leiten sich zwei Hauptregeln für den speculativen Dogmatiker ab.

a) Derselbe muß gläubig sein; denn nicht a priori, sondern nur aus dem Glauben kann er die Lehrsätze gewinnen, die er wissenschaftlich behandeln soll. Er mache sich also genau mit der positiven Dogmatik bekannt, lehne sich an sie an und bleibe stets mit ihr in Harmonie. Denn eine Speculation, die dem positiven Dogma widerspricht, ist nothwendig falsch.

b) Die Speculation sei demüthig und bescheiden, d. h. sie bleibe sich einerseits der engen Grenzen bewußt, welche ihr bei der Unbeweisbarkeit und Unbegreiflichkeit der christlichen Mysterien gesteckt sind[3]); andererseits lehne sie sich an die bewährten Errungenschaften

---

1) Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, *aliquam* Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum ex ipsorum mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. Numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium eius obiectum constituunt. l. c.

2) Abweichende Anschauungen hat man bei Richard von St. Victor, Heinrich von Gent, insbesondere beim h. Anselm finden wollen. Vgl. indessen Kleutgen, Theologie der Vorzeit. V. n. 498 ff.

3) Schön Leo der Große: Nemo enim ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit, in rebus divinis etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Nam qui se ad id, in quod

der älteren kirchlichen Wissenschaft an, wie wir sie bei den Vätern und Scholastikern finden, und baue auf ihnen weiter fort.

§. 12.

Verhältniß des Glaubens zum Wissen oder der Theologie zur Philosophie.

Die Theologie macht dem Gesagten zufolge von der Vernunft und der Vernunftwissenschaft (der Philosophie im weiteren, namentlich im engeren Sinne) einen vielfachen Gebrauch. Glauben und Wissen treffen in der Theologie zusammen, sind beide thätig in ihr, und deßwegen ist es nothwendig, die Grundsätze zusammenzustellen, welche ihr gegenseitiges Verhältniß regeln.

1. Die Philosophie, und dasselbe gilt von allen natürlichen Wissenschaften, ist auf ihrem Gebiete, ebenso wie die Theologie, eine durchaus selbstständige und freie Wissenschaft. Sie hat ihre eigenen Erkenntnißquellen, ihr eigenes Object und ihre eigene Methode. Die Kirche räumt der Wissenschaft diese Freiheit ausdrücklich ein und verbietet ihr nur, die eigenen Grenzen zu überschreiten, um das Gebiet der Theologie zu bedrohen und in Gefahr zu bringen[1]).

2. Doch nimmt die Theologie unter allen Wissenschaften die erste Stelle ein, sie ist ihre Königin. Denn sie übertrifft dieselben

a) durch die Erhabenheit ihrer Quellen: die übernatürliche Offenbarung und den übernatürlichen Glauben.

b) Durch die Erhabenheit ihres Objectes.

c) Durch die höhere Gewißheit ihrer Erkenntnisse, da Gott selbst die Wahrheit ihrer obersten Lehrsätze, der Glaubenslehren, verbürgt, an welcher Gewißheit auch die richtig gezogenen Folgerungen participiren.

---

tendit, pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit. Serm. 9. de nativ.

1) Nec sane ipsa (ecclesia) vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et proprio methodo, sed iustam hanc libertatem agnoscens id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea quae sunt fidei occupent et perturbent. Vatic. a. a. O. Vgl. die Encyclica Pius IX. v. J. 1862 bei Denzinger n. 1528.

d) Durch den höheren Zweck, der in der übernatürlichen, himmlischen Anschauung besteht, während das Ziel der natürlichen Wissenschaften an sich nur auf eine natürliche Glückseligkeit hingerichtet ist.

3. Aus dem Gesagten folgt, daß die übrigen Wissenschaften, an Würde der Theologie nachstehend, schon in diesem Sinne ihr, der Königin, als Dienerinnen untergeordnet sind. Dieses Verhältniß ist dann aber in einer doppelten Richtung als ein eigentliches Dienstverhältniß aufzufassen.

a) Die weltliche Wissenschaft ist insofern Dienerin der Theologie, als die letztere die erstere für ihre Zwecke in Dienst nimmt. Mit Hülfe der Vernunftwissenschaft werden die den Glauben vorbereitenden Erkenntnisse gewonnen, werden die Dogmen aus den Quellen wissenschaftlich hergeleitet, genauer erklärt, in den oben angegebenen Grenzen dem Verständnisse näher gebracht, gegen Einwendungen vertheidigt und zu mannigfachen Folgerungen verwerthet. — Selbstständig kann die Vernunftwissenschaft in der Theologie nichts leisten; sie kann weder den übernatürlichen Glauben, noch auch seinen Inhalt produziren; sie wird also vom Glauben für die gedachten Zwecke in Dienst genommen und ist dann mit dem Glauben, in seinem Interesse und unter seiner Leitung thätig. Dabei bleibt sie aber auf ihrem eigenen Gebiete frei und selbstständig, ebenso wie z. B. die Malerei auf ihrem Gebiete selbstständig ist, mag sie auch auf dem Gebiete der Baukunst sich den Zwecken und Forderungen der Baukunst in ihrer Thätigkeit unterordnen müssen [1]).

---

1) Pius IX. erklärt in seinem Breve v. J. 1857: Philosophiae esse, in iis, quae ad religionem pertinent, non dominari, sed ancillari, non praescribere quid credendum sit, sed rationabili obsequio amplecti, neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illam pie humiliterque revereri. Denzinger, n. 1514. — Dazu die Encyclica v. J. 1846: Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. Denzinger, n. 1496. Aehnlich das Vaticanum a. a. O.: Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.

b) Die Vernunftwissenschaft ist Dienerin der Theologie, insofern sie dieser als ihrer Richterin unterworfen ist, in dem Sinne, daß sie alles dasjenige als Irrthum anzusehen und zu corrigiren hat, was der Glaubenslehre widerstreitet. Freilich kann es zwischen der Glaubenslehre und der wahren Philosophie keinen Widerspruch geben, denn beide haben ihre Quelle in Gott, und wie könnte die ewige Wahrheit sich selber widersprechen[1])? Aber die einzelnen Philosophen können irren, während Gottes Wort absolute Wahrheit ist. Und wenn folglich die Philosophie zu Resultaten kommt, die der Glaubenslehre widersprechen, so ist der Irrthum nothwendig auf Seiten der Philosophen; die Kirche hat dann das Recht und die Pflicht, den Irrthum zu proscribiren, und der Philosoph die Pflicht, wie jeder andere Christ, sich dem kirchlichen Urtheile zu unterwerfen[2]).

Diese Forderung macht übrigens die Philosophie nicht abhängig von den Ansichten der Theologen. Denn die Lehre der Theologen ist nur insofern maßgebende Norm für die übrige Wissenschaft, als sie mit der irgendwie ausgesprochenen Lehre der Kirche selbst identisch ist.

---

1) Kirchlich verworfen ist die These: Christi fides humanae refragatur rationi. Denzinger, n. 1553. Vgl. auch den Eingang der päpstlichen Encyclica und des Vaticanums in voriger Note.

2) Schon das Lat. V. erklärt gegen Pomponatius: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Denzinger, n. 621. Dazu die Erklärung Pius IX. gegen Frohschammer v. J. 1862: Quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta tribuit philosopho ius et officium se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, sed utrumque philosophiae denegat. — Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare. — Quocirca ecclesia ex potestate sibi a divino suo auctore commissa non solum ius, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint, et omni philosopho, qui ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae officium incumbit nihil unquam dicere contra ea, quae ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos ecclesia monuerit. Denzinger, n. 1528. Eine inhaltlich identische Erklärung gibt das Vaticanum a. a. O. Widersprechende Thesen wurden kirchlich censurirt. Vgl. Denzinger, n. 1557 ff.

4. Wie die Theologie von der Vernunftwissenschaft, so empfängt aber auch die letztere von der ersteren mannigfache Förderung und Unterstützung.

a) Da der Glaube auch über zahlreiche natürliche Wahrheiten zuverlässige Auskunft gibt, so erweitert er das der Vernunft eigene Gebiet, welches von ihr selbst, da sie durch die Sünde geschwächt ist, nur zum Theil beherrscht wird. Der Glaube hilft der Vernunft auf ihrem Gebiete zurecht, zeigt als zuverlässiger Wegweiser die Zielpuncte, bei denen die wissenschaftliche Forschung ausmünden muß, bestätigt zugleich oder berichtigt die gewonnenen Resultate. — Der Glaube schränkt also das Gebiet der Wissenschaft nicht ein, er erweitert es vielmehr. Auch die Freiheit und Selbstständigkeit der Wissenschaft auf ihrem Gebiete wird durch solche Unterstützung des Glaubens nicht beeinträchtigt. Der Glaube ist für die Wissenschaft nur in denjenigen Lehren Norm, die zugleich Lehre der Offenbarung sind oder mit solchen in Verbindung stehen. Die wahre Freiheit und selbstständige Thätigkeit der Wissenschaft kann nur gewinnen, wenn eine höhere, absolut zuverlässige Auctorität sie, wenn sie irrt, von den Banden des Irrthums befreit und zu erneuter, wissenschaftlicher Forschung anregt.

b) Der Glaube führt die Vernunft in ein ganz neues Gebiet und bereichert sie mit einer Fülle neuer, übernatürlicher Wahrheiten. Dabei eröffnet er ihrer Thätigkeit ganz neue Bahnen, indem er ihr die erhabene Aufgabe zuweist, diese höheren Wahrheiten in den angegebenen Grenzen zu erklären, zu begründen und zu vertheidigen [1]).

---

1) In der Erklärung Pius IX. v. J. 1863 findet sich folgender Satz: Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere. Denzinger, n. 1533. Vgl. auch desselben Papstes Encyclica v. J. 1846 und das Vaticanum oben S. 52 f.

Vierte Abtheilung.

Fortschritt der theologisch-dogmatischen Erkenntniß.

§. 13.

Fortschritt der Offenbarung.

Nachdem über die in Schrift und Tradition niedergelegte Offenbarung, über die kirchliche Lehrthätigkeit, sowie über die theologische Wissenschaft gehandelt ist, muß bezüglich dieser drei Puncte noch die Frage beantwortet werden, ob und inwiefern in dieser dreifachen Richtung ein Fortschritt anzunehmen sei.

1. Die vormosaische Zeit wird die Zeit des natürlichen Gesetzes genannt, weil Gott für diese Zeit zwar einzelne specielle Vorschriften (Enthaltung von Blutspeisen, Opfer Melchisedech's, Beschneidung), aber kein positives Gesetz erließ, d. h. keinen Inbegriff von Vorschriften für eine Gesammtheit zur Regelung des religiösen Lebens. Uebrigens war die Menschheit in dieser Periode doch nicht allein auf ihre Vernunft angewiesen, denn die von Adam ererbte übernatürliche Erkenntniß, die Uroffenbarung, lebte in ihr fort. Die Menschheit, wenigstens der bessere Theil derselben, kannte also ihren übernatürlichen Beruf und die von Gott verheißene Erlösung und konnte folglich durch Glaube, Hoffnung und Liebe unter dem Beistande der Gnade das Heil erlangen. Nichtsdestoweniger bleibt der Ausdruck natürliches Gesetz bestehen, weil die Menschen in übernatürlicher Beziehung nur zu dem verpflichtet waren, was sich aus ihrem übernatürlichen Berufe ganz naturgemäß als Pflicht ergab.

2. In der mosaischen Zeit nahm die religiöse Erkenntniß durch göttliche Offenbarung zu. Gott, der bis dahin vorzugsweise als der Eine, Wahre, Allmächtige (Elohim) bekannt gewesen, offenbarte sein innerstes Wesen, er offenbarte sich als Jehova, als den Seienden schlechthin. Vor allem erhielt das Volk Gottes eine Reihe neuer und reicher Aufschlüsse über den zukünftigen Erlöser; das ganze religiöse und bürgerliche Leben aber wurde durch ein positives göttliches Gesetz geregelt.

3. Der neue Bund ist die Vollendung der göttlichen Offenbarung in dem Sinne, daß es in der nachapostolischen Zeit keine inhaltliche Vermehrung des Glaubens der Kirche gibt. Die h. Schrift nennt ja den neuen Bund die Fülle der Zeiten, Christum selbst aber das Alpha und das Omega, den Anfang und das Ende[1]). Dasselbe lehrt die Kirche durch Wort und Praxis, indem sie einerseits alle gegentheiligen Behauptungen schwärmerischer Secten verwirft[2]), andererseits Privatoffenbarungen niemals in den Inhalt ihres Glaubens aufnimmt, sondern sich rücksichtlich ihrer auf die Erklärung beschränkt, sie enthielten nichts, was mit dem Glauben und den guten Sitten in Widerspruch stehe. Schon eine ganz einfache, vernünftige Betrachtung der christlichen Offenbarung zeigt, daß dieselbe thatsächlich alles das vollkommen enthält, was nothwendig ist, um das übernatürliche Endziel hinlänglich zu erkennen und den ganzen Menschen diesem Ziele wirksam entgegenzuführen[3]).

4. Trotz des angedeuteten Fortschrittes der Offenbarung behaupten die Theologen mit Recht, daß der Glaube seiner Substanz nach stets derselbe geblieben sei. Unter der Substanz des Glaubens verstehen wir nämlich die beiden im Hebräerbriefe aufgeführten Grundwahrheiten, daß Gott sei, und daß er diejenigen, die ihn suchen, zum Heile führe, von welchen Wahrheiten der Apostel bemerkt, daß der ausdrückliche Glaube an sie heilsnothwendig sei[4]). Diese beiden Wahrheiten werden mit Recht Substanz des Glaubens genannt, weil sie keimartig, der Potenz nach, die ganze Heilslehre in

---

1) Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas; non veni solvere, sed adimplere. Matth. 5, 17. — Gratificavit nos in dilecto Filio suo — secundum divitias gratiae eius, quae superabundavit in nobis — in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt. Eph. 1, 6 ff. — Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus. Offb. 1, 8; 22, 13.

2) Vgl. meine Apologetik S. 124.

3) Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex. — Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae, quam status novae legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. S. 1. 2. q. 106. a. 4.

4) Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. Hebr. 11, 6.

sich schließen, wie in der Substanz des Samenkornes der ganze Baum der Kraft nach beschlossen liegt. Das Sein Gottes schließt nämlich die Attribute und die Trinität in sich, seine auf unser Heil gerichtete Thätigkeit aber umschließt die Schöpfung, Erlösung, Heiligung, Vollendung und das christliche Sittengesetz. Wer also jene beiden Wahrheiten glaubt, — und sie wurden schon zur Zeit des natürlichen Gesetzes geglaubt — glaubt implicite alles, und insofern ist der Glaube stets derselbe geblieben. Entwickelt hat er sich insofern, als Gott dasjenige, was in der Substanz desselben beschlossen lag, nach und nach durch seine Offenbarung explicite zur Entfaltung brachte[1]).

§. 14.

Entwickelung der Kirchenlehre.

1. Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, die von Christus und den Aposteln überkommene Offenbarung unter dem Beistande des h. Geistes zu bewahren, zu verkündigen und zu erklären, sei es auf ordentlichem, sei es auf außerordentlichem Wege. Und weil die Kirche in den h. Schriften Dokumente besitzt, die, von der Apostel Hand unter dem Beistande des h. Geistes geschrieben, hochehrwürdig sind und die außerdem den größten Theil der christlichen Offenbarung in sich beschließen, so lehnte und lehnt sie sich in ihrer Lehrverkündigung durchweg an die h. Schrift an und bethätigt ihr Lehramt unter Zuhülfenahme der Tradition in Form einer Verkündigung, Erklärung und Erweiterung des geschriebenen Wortes.

2. Seit den Zeiten Christi und der Apostel ist die göttliche Offenbarung abgeschlossen, und eine inhaltliche Bereicherung derselben findet nicht mehr statt. Dabei besteht, daß das Verständniß des vorliegenden Offenbarungsinhaltes in der Kirche an Tiefe und Umfang zugenommen, und daß in Folge dessen in der Lehrverkündigung der Kirche, in der Dogmenbildung eine Entwickelung, ein Fortschritt stattgefunden hat. Es würde den That-

---

1) Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem iuxta illud Hebr. 11, 6. In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, — in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem. S. 2. 2. q. 1. a. 7; cf. 1. 2. q. 107. a. 3.

sachen widersprechen, wollte man behaupten, alles, was die Offenbarung enthält, sei von Anfang an klar und ausdrücklich in der Kirche gelehrt, geglaubt worden. Man denke nur an den Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe, über die Meinungsverschiedenheit der Theologen in Ansehung der immaculata conceptio.

Ebenso falsch aber würde die entgegengesetzte Annahme sein, die älteste Kirche habe bloß einige Grundwahrheiten explicite, alles andere aber implicite geglaubt; durch fortgesetzte Forschung, namentlich der Häresie gegenüber, sei dann der Inhalt des Glaubens im Bewußtsein der Kirche immer mehr entwickelt worden und habe nach Maßgabe dieser Entwickelung, vor allem durch die Thätigkeit der Concilien, seine genauere Formulirung gefunden. Die Apostel besaßen im Gegentheil nach allgemeiner Lehre der Theologen eine vollendete theologische Erkenntniß, wie sie später niemals von einem Gottesgelehrten erreicht wurde, nicht zwar als scientia acquisita, sondern als scientia infusa [1]); und einen großen Theil dieser ihrer Erkenntnisse haben sie schriftlich und mündlich der Nachwelt überliefert. Zahlreiche Glaubenslehren sind in Folge dessen klar und deutlich in der Schrift ausgesprochen, und von der Tradition gilt ganz dasselbe. Deßwegen erklärten Bischöfe und Väter schon in den ersten Jahrhunderten auftretende Irrthümer sofort für Häresie, noch bevor irgend eine feierliche Definition erfolgt war.

3. Die Kirche, so bestimmen wir die richtige Mitte, besaß von Anfang an und vor aller feierlicher Definition eine klare und bestimmte Erkenntniß (fides explicita) nicht bloß der Grundwahrheiten, sondern auch der meisten anderen. Ueber manche Puncte freilich erhielt sie erst im Laufe der Zeit näheren Aufschluß, wie es dem Irrthum gegenüber oder aus anderen Gründen nothwendig und heilsam war, indem sie, von der kirchlichen Wissenschaft unterstützt, unter dem Beistande des h. Geistes in ordentlicher oder außerordentlicher Lehrverkündigung bald dunkle Stellen der h. Schrift erklärte, bald die einzelnen Bestandtheile eines Dogma's genauer bestimmte und formulirte, bald aus einem Dogma Folgerungen herleitete. Und mit Rücksicht auf einzelne Puncte hat somit die fides explicita der

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie V. n. 586 ff.

Kirche allerdings an Umfang zugenommen und nimmt noch immer zu[1]).

§. 15.

Fortschritt der theologischen Wissenschaft.

1. Zwei Umstände sind es wesentlich, welche, abgesehen von dem fortgesetzten Einfluß des h. Geistes, in der theologischen Wissenschaft einen Fortschritt begründen. Einmal bedient sich die Theologie dem Gesagten zufolge der Vernunft und der Vernunftwissenschaft in mancherlei Weise für ihre Zwecke. Die Vernunftwissenschaften aber (Philosophie, Philologie, Geschichte u. s. w.) machen fortwährend Fortschritte, die dann auch der Theologie zu Gute kommen. Dazu der weitere Umstand, daß die Theologie durch die fortschreitende Lehrentwickelung seitens des kirchlichen Lehramtes immer genauer und reichlicher mit den einzelnen Lehrpuncten bekannt wird, die sie wissenschaftlich zu bearbeiten hat. Der Fortschritt der Theologie vollzieht sich aber in einer doppelten Form.

a) Er characterisirt sich zunächst als eine Berichtigung früherer Leistungen. Irrthümer können freilich in der Theologie niemals allgemein werdrn, weil die Kirche eingreifen würde; aber in engeren Kreisen können irrige Ansichten aufkommen, um sich kürzere oder längere Zeit zu halten, bis die fortschreitende Wissenschaft dieselben richtig stellt. So wurde früher der Generatianismus eine Zeit lang von manchen abendländischen Theologen vertreten, oder man schwankte doch zwischen Creatianismus und Generatianismus; ähnliches gilt von der Ansicht, Adam habe sich nicht von Anfang an in statu naturae elevatae befunden, Maria sei nicht ohne Erbsünde empfangen worden u. s. w. Ebenso können und sollen unrichtige oder mangelhafte Beweisführungen der älteren Wissenschaft durch die fortschreitende neuere Theologie corrigirt werden.

b) Die andere Form des Fortschrittes besteht in der Vervollkommnung, Erweiterung und Vertiefung der früheren Arbeiten. Die Begriffe sollen wo möglich immer schärfer gefaßt,

---

1) Das Vatic. sess. 3. c. 4 bemerkt: Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia.

die Beweisführungen vervollständigt, Ordnung, Gliederung und Darstellung vervollkommnet, die Erkenntnisse selbst inhaltlich erweitert und bereichert werden.

2. Zu einem wahren und gedeihlichen Fortschritte der Theologie ist es nothwendig, die früher aufgestellten Grundsätze zu beachten, namentlich den Grundsatz, daß fester Glaube die Grundlage und der Ausgangspunct aller theologischen Forschung sein müsse[1]). — Darum irrte Hermes schwer, wenn er behauptete, der Theologe müsse seine Forschungen nicht etwa mit dem sog. methodischen, sondern mit dem wirklichen Zweifel beginnen und müsse dann durch rein philosophische Speculation das ganze Christenthum und seinen Inhalt reconstruiren. Daß dieses absolut unmöglich ist, wurde früher gezeigt[2]). Ein solches Unterfangen ist aber auch in hohem Grade unmoralisch[3]). Denn der gläubige Katholik hat ja erkannt, daß der Glaube evidente Pflicht und daß alle Zweifel unvernünftig seien. Durch den Zweifel versündigt er sich also sowohl an seiner Vernunft, als auch am h. Geiste, der durch seine Gnade in ihm wirkt. Der wirkliche Zweifel unterscheidet sich nicht wesentlich vom Unglauben. Denn der Glaube besteht in einem festen Fürwahrhalten; und diese Festigkeit des Fürwahrhaltens wird durch wirklichen Zweifel aufgehoben.

Wenn demnach dem gläubigen Theologen Zweifel und Schwierigkeiten aufstoßen, dann soll er, fest an seinem Glauben haltend, unter Gebet und frommer Uebung Belehrung suchen. Und die Gnade wird ihm helfen, daß er, die Richtigkeit des Zweifels einsehend, in seinem Glauben nur noch mehr befestigt wird. Dasselbe soll freilich auch der Akatholik thun, der bona fide in seinem Glauben lebt. Und auch ihn wird dann die Gnade führen, wenn auch in anderer Weise.

---

1) Vgl. S. 51. — 2) S. 47 ff.

3) Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s. Vatic. de fide. can. 6.

Fünfte Abtheilung.

Uebersicht über die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft.

Vorbemerkung.

Die Wissenschaft der Gegenwart soll, wie schon bemerkt wurde, an die Wissenschaft der Vergangenheit anknüpfen, um auf ihr weiterzubauen. Wir müssen uns demnach die bedeutendsten Männer der Vergangenheit und die wichtigsten ihrer Schriften wenigstens in Kürze vorführen. Wir theilen die Geschichte der dogmatischen Theologie in drei Perioden ein, in die Zeit der Väter, in die Zeit der mittelalterlichen Scholastik und in die neuere Zeit. Im einzelnen halten wir thunlichst die chronologische Aufeinanderfolge fest, so aber, daß wir zugleich, wenigstens bei den Vätern, das stofflich Gleichartige in besonderen Gruppen vereinigen.

§. 16.

Die Zeit der Väter.

Zum Begriffe eines Kirchenvaters gehören vier Requisite: die antiquitas, die in der lateinischen Kirche mit Gregor dem Großen († 604), in der griechischen mit Johannes von Damaskus († gegen 754) abschließt; dann doctrina orthodoxa, ferner sanctitas vitae, endlich die approbatio ecclesiae, d. h. die ausdrückliche oder stillschweigende Zuerkennung dieses Titels durch die Kirche. — Kirchenschriftsteller sind diejenigen Männer, die sich ebenfalls durch Alter und Wissenschaft auszeichneten, deren Orthodoxie oder sittlicher Wandel aber nicht ganz tadellos waren, z. B. Origenes und Tertullian. — Der Begriff Kirchenlehrer erfordert die antiquitas nicht, dafür aber eine eminens eruditio, außerdem doctrina orthodoxa, sanctitas vitae und expressa ecclesiae declaratio.

Die Haupttendenz der Väter bis in die Zeit Constantins war, den Zeitverhältnissen entsprechend, Juden und Heiden gegenüber durchweg eine apologetische; in der Folge bis zum Mittelalter hin den Häresien gegenüber eine polemisch-dogmatische. Diese Tendenzen zeigen sich schon bei den apostolischen Vätern, freilich nur in ihren Anfängen: die apologetische im Briefe an Diognet und in den

Briefen des h. Ignatius, eine speculativ-dogmatische im sog. Barnabasbriefe[1]). Im übrigen tragen diese Väter die Lehre Christi und der Apostel in einfacher, schlichter, salbungsvoller Sprache vor; einer eigentlich wissenschaftlichen Begründung der Glaubenslehre bedurfte es damals noch nicht.

Die Behandlungsweise des theologisch-dogmatischen Stoffes ist, wiederum dem Bedürfnisse der Zeit entsprechend, von einigen immerhin bedeutsamen Anfängen abgesehen, noch keine systematische, sondern eine mehr monographische, wobei dann aber durchweg die Behandlung der einzelnen Materien um so gründlicher ausfällt. Und so bearbeiteten die Väter die Bausteine, welche die spätere Wissenschaft zum großen, einheitlichen Bau zusammentrug.

1. Was die apologetische Thätigkeit der Väter anbetrifft, so zeigten sie dem Judenthum gegenüber aus den Zeugnissen des alten Bundes, daß der Messias erschienen und mithin das Judenthum keine Berechtigung mehr habe. Zu bemerken sind:

Im 2. Jahrh. Justinus, Dialogus cum Tryphone.

Im 3. Jahrh. Tertullian, Adversus Judaeos; Hippolytus (vorübergehend römischer Gegenbischof, dann Martyrer), Demonstratio adversus Judaeos; Cyprian, Testimoniorum libri tres adversus Judaeos.

Im 4. Jahrh. Gregor von Nyssa, Oratio catechetica magna (auch gegen Heiden und Häretiker gerichtet) und die nicht ganz sichere Schrift: Electa testimonia adversus Judaeos; außerdem Chrysostomus mit den Homiliae octo adv. Judaeos.

Im 5. Jahrh. Cyrill von Alexandrien mit einer Anzahl von Homilien aus seinen Homiliae paschales.

Dem Heidenthum gegenüber zeigten die Apologeten die Falschheit des heidnischen Cultus, die Irrthümer der heidnischen Philosophie und brachten dann positive Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Auch die wichtigsten Dogmen des Christenthums wurden vielfach erläutert und vertheidigt, um hinsichtlich ihrer aufzuklären und zu gewinnen. Wir merken uns:

---

1) Für den zweiten, moralischen Theil dieses Briefes (c. 18—20) diente wahrscheinlich als Quelle der erste Theil der dem I. Jahrh. angehörigen, vom Erzbischof Bryennios entdeckten und 1883 herausgegebenen Didache oder Zwölfapostellehre.

Im 2. Jahrh. Justinus mit seinen beiden Apologien, ebenso dessen Oratio und Cohortatio ad Graecos, die indessen bezweifelt werden; ferner Tatian, Oratio adversus Graecos (aus der Zeit seiner Orthodoxie); Athenagoras, Legatio pro christianis; Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum libri tres; Hermias, Irrisio gentilium philosophorum.

Dem Ausgange des 2. oder dem Beginn des 3. Jahrh. gehören an Minucius Felix mit seinem Dialog Octavius; Tertullian, Apologeticus; Ad nationes; De testimonio animae; Adversus Scapulam; Clemens von Alexandrien, Cohortatio ad gentes und acht Bücher Stromata; dazu kommen (Mitte des 3. Jahrh.) Origenes, Contra Celsum libri octo; Cyprian, De idolorum vanitate und seine Schrift Ad Demetrianum.

Im 4. Jahrh. Arnobius, Libri 7 disputationum adv. gentes; Lactantius, Institutionum divinarum adv. gentes libri 7 und das wahrscheinlich ihm nicht angehörende Buch De mortibus persecutorum; Eusebius von Cäsarea, Praeparatio und Demonstratio evangelica und Contra Hieroclem; Athanasius, Oratio adv. gentes und De incarnatione; Firmicius Maternus, De errore profanarum religionum; Gregor von Nazianz, Orationes invectivae contra Julianum imperatorem.

Im 5. Jahrh. Prudentius Clemens, Adv. Symmachum; Cyrill von Alexandrien, Adv. libros Juliani imperatoris; Theodoret von Cyrus, Curatio graecarum affectionum; Orosius, Historiarum adv. paganos libri 7; endlich Augustinus, De civitate Dei libri 22: die großartigste Apologie des christlichen Alterthums.

2. Die dogmatisch-polemische Literatur der Väter hat es mit den verschiedenen Häresien zu thun, und ihre Tendenz geht einmal dahin, im allgemeinen den katholischen Glauben und die Auctorität der katholischen Kirche zu begründen, dann aber im einzelnen die Irrlehren zu widerlegen und ihnen gegenüber der Reihe nach fast alle katholischen Glaubenslehren zu rechtfertigen.

Gegen die Gnostiker (zum Theil auch gegen andere damalige Secten) schrieben:

Im 2. Jahrh. Irenäus, Adv. haereses libri 5.

Im 3. Jahrh. Tertullian, De praescriptionibus haereticorum; außerdem aus seiner montanistischen Zeit: Adv. Hermogenem; Adv. Valentinianos; Adv. Marcionem; De carne Christi; De anima und De resurrectione. Clemens von Alexandrien, Stromata; außerdem der oben genannte Hippolyt mit dem allem Anscheine nach

ihm gehörigen Werke: Philosophumena sive omnium haeresium refutatio.

Im 4. Jahrh. Epiphanius, Ancoratus und Panarion adv. octoginta haereses.

Im 5. Jahrh. Theodoret, Haereticarum fabularum compendium.

Gegen die Manichäer:

Im 4. Jahrh. Hegemonius, Acta disputationis Archelai episc. Mesopot. et Manetis haeresiarchae; Serapion (Bischof von Thmuis in Aegypten), Adv. Manichaeos; Didymus von Alexandrien, Adv. Manichaeos; Epiphanius, Panarion.

Im 4. und 5. Jahrh. Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum; De utilitate credendi; De genesi contra Manichaeos; Contra Faustum; Contra Adimantum; Contra Fortunatum; De duabus animabus; De libero arbitrio; De natura boni; Contra Secundinum; Contra Priscillianistas et Origenistas. Orosius, Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum.

Im 8. Jahrh. Johannes von Damaskus (gegen die Paulicianer): Dialogus cum Manichaeis.

Gegen die Antitrinitarier:

Im 3. Jahrh. Tertullian (aus seiner montanistischen Zeit): Adv. Praxeam. Hippolytus, Contra Noetum, dazu die Philosophumena. Novatian (vor seinem Schisma geschrieben); De Trinitate. Dionysius von Alexandrien, Adv. Sabellium und Elenchus et apologia ad Dionysium Romanum (nur in Fragmenten von Eusebius und Athanasius erhalten). Dionysius von Rom, Epistola encyclica adv. Sabellianos. Auch von diesem Schreiben ist uns nur ein Theil, freilich der größte, ebenfalls durch den h. Athanasius erhalten worden.

Im 4. Jahrh. Eusebius von Cäsarea, Adv. Sabellium; De ecclesiastica theologia und Adv. Marcellum. Basilius, Homiliae 24 contra Sabellianos, Arianos et Eunomianos. Gregor von Nyssa, Sermo adv. Arium et Sabellium.

Zum Novatianischen und Donatistischen Schisma, wie auch zum Streite über die Ketzertaufe schrieb:

Im 3. Jahrh. Cyprian, De unitate ecclesiae, ferner seine Briefe.

Im 4. Jahrh. Optatus von Mileve, De schismate Donatistarum. Ambrosius, Liber de poenitentia.

Im 5. Jahrh. Augustinus, Psalmus contra partem Donati; Contra Parmeniani epistolam; Contra litteras Petiliani; Contra

Cresconium; De baptismo; De unico baptismo; Epistola de unitate ecclesiae; Breviculus collationis cum Donatistis; Contra Gaudentium. Vincentius von Lerin, Commonitorium adv. profanas omnium haereticorum novitates.

Gegen die Arianer und Macedonianer:

Im 4. Jahrh. Alexander, Bischof von Alexandrien, mit seinem encyclischen Schreiben in Sachen der arianischen Häresie. Athanasius, Orationes 4 contra Arianos; Epistolae 4 ad Serapionem; Liber de Trinitate et Spiritu sancto; Expositio fidei; Oratio maior de fide; Ad Jovinianum de fide; De incarnatione; Epistola ad Adelphium; De sententia Dionysii Alex. Basilius, außer den genannten 24 Homilien: Libri 5 adv. Eunomium, von denen aber nur die drei ersten sicher echt sind, dann De Spiritu sancto. Gregor von Nazianz mit seinen 5 orationes theologicae. Gregor von Nyssa, Adv. Eunomium; De Spiritu sancto und Adv. Arium et Sabellium. Hilarius von Poitiers, De Trinitate; De synodis; zwei Schriften Ad, eine Contra Constantium; Contra Auxentium. Ambrosius, De fide; De Spiritu sancto; De incarnatione.

Im 5. Jahrh. Cyrill von Alexandrien, Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate in 35 Thesen; außerdem 7 Dialoge über dasselbe Geheimniß. Augustinus, Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino; Contra Maximinum und De Trinitate.

Im 6. Jahrh. Fulgentius, Bischof von Ruspe, De Trinitate und Contra Arianos.

Gegen die Apollinaristen:

Im 4. Jahrh. Athanasius, De incarnatione contra Appollinarium und Gregor von Nyssa, Adv. Apollinarium.

Gegen die Nestorianer und Monophysiten:

Im 5. Jahrh. Cyrill von Alexandrien, Scholia de incarnatione Unigeniti, außerdem zwei weitere Schriften De incarnatione[1]); De recta fide ad Theodosium; De recta fide ad reginas; Dialogus, quod unus sit Christus; Adv. Nestorii blasphemias; Dialogus cum Nestorio; Explicatio und Apologia duodecim capitum; in derselben Absicht eine Schrift Contra Theodoretum; sodann Apologeticus ad Theodosium und endlich verschiedene epistolae dogmaticae. Proclus, Bischof von Cycicus, sodann Patr. von Constantinopel, Laudatio in sanctissimam Dei genitricem und Ad Armenios de fide. Theodoret, Mendicus sive Polymorphus und Haereticarum fabularum compendium. Marius

1) Die eine derselben (De incarnatione Domini) wird in neuester Zeit dem Theodoret von Cyrus zugeschrieben.

Mercator, Comparatio dogmatum Nestorii et Pauli Samosateni und Nestorii blasphemiarum 12 capitula. Cassianus, De incarnatione. Leo der Große, Epistola ad Flavianum und unter seinen Reden der Tractat Contra haeresim Eutychetis. Gelasius, De duabus naturis.

Im 6. Jahrh. Leontius von Byzanz, Contra Nestorianos et Eutychianos, dann Adversus eos, qui duas affirmant Christi personas und Adv. eos, qui unam dicunt naturam. Fulgentius, Ad Thrasamundum.

Im 7. u. 8. Jahrh. Anastasius Sinaita, Hodaegos adv. Monophysitas. — Ergänzend führen wir auch einige gegen die abendländischen Adoptianer gerichteten Schriften aus dem 8. Jahrh. hinzu: Paulinus von Aquileja, Sacrosyllabus und Adv. Felicem, sodann Alkuin, Contra Elipandum und Contra Felicem.

Gegen die Monotheleten:

Im 7. Jahrh. Sophronius, Epistola synodica ad Sergium. Maximus, Disputatio adv. Pyrrhum und seine Opuscula.

Im 8. Jahrh. Johannes von Damaskus, De duabus in Christo voluntatibus.

Gegen die Pelagianer und Semipelagianer:

Im 5. Jahrh. Hieronymus, Dialogus contra Pelagianos; von demselben auch noch die drei Schriften: Adv. Helvidium, Adv. Jovinianum und Contra Vigilantium. Augustinus, De peccatorum meritis et remissione; De spiritu et littera; De natura et gratia; De perfectione iustitiae hominis; De gestis Pelagii; De gratia Christi et de peccato originali; De nuptiis et concupiscentia; Contra duas epistolas Pelagianorum; Contra Julianum; Opus imperfectum contra Julianum; De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae. Orosius, Apologia contra Pelagium. Marius Mercator mit zwei Commonitorien. Prosper von Aquitanien, Epistola ad Rufinum und Epistola ad Augustinum; drei Bücher Responsiones pro Augustino; De gratia et libero arbitrio und Carmen de ingratis. Endlich — aus dem 6. Jahrh. — Fulgentius Libri 3 ad Monimum und Libri 3 de veritate praedestinationis [1]).

---

1) Zur näheren Orientirung verweisen wir auf die Patrologien von Möhler, Feßler, Alzog, Nirschl und Bardenhewer. — Von den mancherlei Gesammtausgaben einzelner Väter sind namentlich die der Mauriner zu empfehlen. Als die bedeutendsten patristischen Sammelwerke oder Bibliotheken sind zu nennen: Maxima bibliotheca veterum patrum; dann die Bibliothek des Gallandi, der Cursus patrologiae completus von

3. Uebrigens finden sich bei manchen Vätern bedeutsame Anfänge einer Systematisirung der gesammten Dogmatik. Irenäus legt in den drei letzten Büchern seines Werkes gegen die Häresien die Erkenntnißprincipien und die wichtigsten christlichen Glaubenslehren in ihrem Zusammenhange vor. Cyrill von Jerusalem gibt in seinen Katechesen eine zwar populäre, aber nahezu vollständige Dogmatik. Clemens von Alexandrien strebt in seinen drei zusammengehörigen Werken (Cohortatio ad gentes, Paedagogus, Stromata) eine Systematisirung der gesammten natürlichen und übernatürlichen religiösen Wahrheit an. Ein Aehnliches gilt von des Origenes Werk De principiis. Auch die bezüglichen Leistungen eines Gregor von Nyssa, Athanasius, Ambrosius, Fulgentius u. a. sind nicht zu unterschätzen. Außerdem muß der Verfasser der ehemals dem Dionysius Areopagita fälschlich zugeschriebenen Werke genannt werden. Diese Werke, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Ende des 5. Jahrh. angehörig und von einem ägyptischen Mönche oder Priester verfaßt, führen den Titel: De divinis nominibus, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia. Dazu kommt, bereits dem 7. Jahrh. angehörig, der h. Isidor von Sevilla mit seiner Schrift: Libri tres sententiarum sive de summo bono. Von besonderer Bedeutung ist der h. Johannes Damascenus aus dem 8. Jahrh. mit seinem großen, dreitheiligen Werke: Fons scientiae, dessen erster Theil, die Capita philosophica, als Vorschule der eigentlichen Theologie anzusehen ist; dessen zweiter Theil, De haeresibus, eine kirchen- und dogmenhistorische Einleitung darstellt; dessen dritter Theil, die Accurata expositio orthodoxae fidei eine systematische, positive und speculative Behandlung der Glaubenslehre in sich schließt.

Von der allergrößten Bedeutung aber ist der eigentliche Vater der Scholastik, der h. Augustinus, der in seinem Werke De Trinitate eine vollständige positive nnd speculative Gotteslehre entwickelt und in seinen beiden Schriften De fide et symbolo und dem Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate die Grundwahr-

---

Migne, und die seit 1866 im Erscheinen begriffene, von der Wiener Akademie herausgegebene kritische Sammlung lateinischer Väter unter dem Titel: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Eine schöne und reiche Auswahl bieten die Sanctorum patrum opuscula selecta von Hurter, Innsbruck, 1868 ff.

heiten der Glaubens- und Sittenlehre zur Darstellung bringt. Aus diesen und den übrigen Werken Augustin's läßt sich ein großes System der gesammten Dogmatik aufbauen, wie es in der That, namentlich von älteren Scholastikern (Hugo von St. Victor, Alexander von Hales u. a.) geschehen ist.

Der h. Augustinus, wegen der Fülle, Tiefe und Correctheit seines theologischen Wissens, ist für alle folgenden Jahrhunderte der Lehrer der gesammten, insbesondere der abendländischen Kirche geworden. Wiederholt haben die Päpste (Cölestin I., Gelasius) für seine Auctorität und Orthodoxie Zeugniß abgelegt, und Benedict XIV. nennt seine Lehren tutissima et inconcussa dogmata. Wenn man hier und da den h. Lehrer des Bajanismus verdächtigte, wenn Reformatoren und Jansenisten gar eine Stütze bei Augustinus suchten, so hat das seinen Grund in einer Mißdeutung oder in einem Mißverständnisse dunkler Stellen. Insbesondere gilt der Heilige als doctor gratiae, und die Concilien von Orange und Trient bedienen sich vielfach seiner Worte zur Erklärung des katholischen Dogma's. Damit ist nun aber nicht gesagt, daß Augustinus keiner Ergänzung fähig sei, namentlich was die Christologie anbetrifft; denn den christologischen Kämpfen stand er ja ziemlich fern. Auch selbst in der Gnadenlehre brauchen wir dem h. Lehrer nicht in allen Einzelnheiten zu folgen. Denn nicht alles, was er hier lehrt, ist katholisches Dogma, sondern manches gehört dem Gebiete der freien Meinungen an. Hier, wie anderswo kann auf Grund der fortschreitenden Wissenschaft ein Wandel und Wechsel der Anschauungen und Meinungen eintreten, wie ja in der That im 13. Jahrh. unter dem Einflusse der griechischen Väter die Gnadenlehre durch die Scholastik verschiedene Modificationen erfuhr. Augustinus selbst hat ja in seinen Retractationes manches in seinen früheren Werken geändert, präcisirt und vervollständigt, und in seinem Werke De vera religione (c. 20) findet sich das schöne, demüthige Wort: Quae vera esse perspexeris, tene et ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue et mihi, qui homo sum, ignosce [1]).

§. 17.

Die mittelalterliche Scholastik und ihre wichtigsten Vertreter.

1. Die Scholastik ist ihrem Wesen nach speculative Theologie, deren dreifache Aufgabe wir schon früher kennen lernten [2]). Zur ge-

1) Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. I. S. 82 ff.

2) S. 46.

naueren Orientirung schicken wir noch einige Erläuterungen voraus, um dann die wichtigsten Vertreter der berühmten mittelalterlichen Schulen vorzuführen.

a) Von der Scholastik ist die Mystik zu unterscheiden. Die Mystik ist nicht mit der Ascetik identisch, die sich mit jener christlichen Heiligkeit beschäftigt, die das ordentliche und pflichtmäßige Ziel aller ist, sowie mit den Mitteln, dieselbe zu erlangen. Die Mystik strebt vielmehr eine außerordentliche, höhere Vereinigung mit Gott an, zu der nur wenige berufen sind, um in dieser Vereinigung auf außerordentlichem Wege, durch übernatürliche Beschauung, über die geoffenbarten Wahrheiten neuen und tiefern Aufschluß zu gewinnen. Die Mystik hat insofern eine practische Seite, als sie eine Anleitung zu geben hat, wie sich die Seele in den außerordentlichen Prüfungen und Gnadenerweisungen Gottes verhalten muß, um immer höhere Stufen der Vereinigung mit ihm zu erklimmen. Sofern sie aber die höhern Aufschlüsse darstellt und behandelt, die sie in der Beschauung über Gott und Göttliches empfangen hat, theilt sie mit der Scholastik denselben Gegenstand. Nur der Weg, auf welchem beide zu einer vollkommneren Erkenntniß der Offenbarungswahrheiten zu gelangen suchen, ist verschieden. Bei der Mystik ist es der Weg der übernatürlichen Beschauung, bei der Scholastik der Weg des vernünftigen Nachdenkens.

Der angebliche Kampf zwischen Scholastik und Mystik hat factisch nie bestanden. Das Verhältniß der echten Scholastik und Mystik war stets ein friedliches; und die bedeutendsten Mystiker waren zugleich ausgezeichnete Scholastiker, z. B. Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura, Bernhard, Dionys der Karthäuser u. a. Umgekehrt commentirten manche berühmte Scholastiker, z. B. Albert der Große und der h. Thomas die schon erwähnten mystischen Schriften des Pseudoareopagiten, und speciell der englische Lehrer eignet sich in seiner Summa die meisten Sätze dieses Mystikers an und behandelt in demselben Werke an den geeigneten Stellen fast alle wichtigeren Fragen, die dem Gebiete der Mystik angehören. Wenn der h. Bernhard die Scholastiker Abälard und Gilbert bekämpft, so ist das kein Kampf der Mystik gegen die Scholastik, sondern ein Kampf der Mystik und Scholastik gegen die Irrthümer zweier Scholastiker, in welchem der h. Bernhard nicht bloß bei den Mystikern, sondern auch bei den Scholastikern zahlreiche Bundesgenossen fand. Auch der Kampf gegen Amalrich, David von Dinanto, Meister Eckhard, Paracelsus, Jacob Böhme u. a. ist kein Kampf der Scholastiker mit den Mystikern, sondern ein Kampf beider gegen eine verkehrte Mystik, gegen Pantheismus und Quietismus [1]).

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie. IV. n. 24 ff.

b) In der Geschichte der Scholastik spielen der sog. Nominalismus und Realismus eine Rolle. Der erstere behauptete, die allgemeinen Begriffe, durch welche wir die Dinge auffassen, seien bloße Namen, die in den wirklichen Dingen gar keinen objectiven Grund hätten. Da wir nun in unserm Denken uns immerfort in allgemeinen Begriffen bewegen, so folgt, daß es eine wahre Wissenschaft und eine objective Wahrheitserkenntniß gar nicht gibt, und daß auch unsere ganze Gotteserkenntniß nur ein Spiel mit Worten ist. Wenn wir nämlich in unterschiedenen Begriffen uns das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes vorführen, so haben diese Unterscheidungen laut den Nominalisten in Gott gar keinen Grund. Gott ist eben der absolut Einfache, so zwar, sagten schon die nominalistischen Arianer, daß in ihm auch keine Unterscheidung göttlicher Personen statthaft ist. Was vom Vater verschieden ist, ist von der Wesenheit selbst verschieden und demnach geschöpflicher Natur. — Zu einem entgegengesetzten Resultate kam freilich der Nominalist Roscellin im 11. Jahrh. Da unsern allgemeinen Begriffen, so lehrt er, in den Dingen selbst nichts entspricht, so gibt es in der objectiven Wirklichkeit nur Individuen, aber keine durch gleichartige Wesenheit begründete Gattungen und Arten. Demnach gibt es auch in Gott keine den Personen gemeinsame Wesenheit, sondern so viele Wesenheiten, als Personen. Damit ist aber der Tritheismus gegeben. Vgl. unten §. 32. n. 1. — Da Gott der absolut Einfache ist, so fahren im übrigen die Nominalisten fort, so sind auch alle anderen Unterscheidungen nur ein Spiel mit Worten und alle die verschiedenen Namen und Begriffe bezeichnen in Wirklichkeit genau dasselbe: das absolut einfache, vollkommene göttliche Wesen, sie sind ganz gleichbedeutend und können ohne weiteres vertauscht werden. Gott ist unkörperlich, weise, gerecht, drückt dasselbe aus; anstatt zu sagen: Gott ist gerecht, kann ich auch sagen: er ist barmherzig. Eine vernünftige Gotteserkenntniß ist somit vom nominalistischen Standpuncte aus gar nicht möglich. Das sahen die Eunomianer ein und behaupten deßwegen, Gott in anderer Weise zu erkennen, nämlich auf dem Wege comprehensiver Anschauung.

Der extreme Realismus hingegen und der von ihm nicht wesentlich unterschiedene Formalismus vieler Scotisten[1]) behaupteten hingegen, daß die Dinge in der Wirklichkeit gerade so seien, wie sie im Begriffe gedacht würden. Weil wir nun im Begriffe die Wesenheit als etwas Allgemeines denken, so haben folglich die Wesenheiten, wie sie gedacht werden, in ihrer Allgemeinheit, objectives Dasein. Und weil das Einzelne doch auch ein Dasein hat, vom Allgemeinen aber gewiß real ver-

1) Vgl. Kleutgen, Philosophie. I. n. 179; n. 185 ff.

schieden ist, so besteht nach realistischer Anschauung zwischen dem Einzelwesen und der allgemeinen Wesenheit ein realer Unterschied, und die Einzelwesen können folgerichtig nicht mehr als selbstständige Wesen, sondern nur noch als Accidenzien, als Erscheinungen einer allgemeinen Substanz aufgefaßt werden; und wir endigen schließlich, auf den allgemeinen Begriff, den des Seins, zurückgehend und ihm als solchem objective Realität zuerkennend, im reinsten Pantheismus, laut welchem alles Einzelne nur Erscheinung einer allgemeinen Substanz ist. Da ferner nach realistischer Auffassung die Wirklichkeit genau so ist, wie wir sie im Begriffe denken, und wir das göttliche Wesen nur in einer Reihe real getrennter Begriffe uns vorstellen können, so folgt, daß das göttliche Wesen dem entsprechend aus einer Vielheit real getrennter Vollkommenheiten besteht. Auf diese Weise gelangte der Realist Gilbert von Porrée im 12. Jahrh. zu der Annahme einer Quaternität in Gott. Vgl. unten a. a. O.

Die richtige Mitte hält der sog. gemäßigte Realismus. Er behauptet dem Nominalismus gegenüber, daß es in den Dingen allerdings einen Grund, ein Fundament gebe, sie so aufzufassen, wie es in unsern Begriffen geschieht. Denn Cajus ist in Wirklichkeit das, was ich im Begriffe von ihm denke und aussage: animal rationale. Aber deßwegen ist — und damit opponiren wir dem extremen Realismus — die Substanz der Dinge keineswegs in sich selbst allgemein und vom Individuum real verschieden, sondern beide sind sachlich identisch, nur virtuell verschieden; und darum ist die Substanz jedes Dinges in sich selbst etwas Einzelnes, Individuelles. Bei solcher Auffassung fallen dann ganz von selbst die irrigen Consequenzen, zu denen die beiden Extreme führen.

Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus war übrigens kein Kampf der Scholastik gegen die Scholastik. Vielmehr folgte die gesammte Schule dem h. Thomas in der Vertheidigung des gemäßigten Realismus. Nur einzelne Männer von geringerer Bedeutung huldigten dem einen oder andern der beiden Extreme, z. B. Roscellin, Occam, Durandus, Buridan, Gabriel Biel dem Nominalismus; Gilbert von Porrée, Amalrich, Wilhelm von Paris, David von Dinanto dem extremen Realismus und wurden deßwegen von der gesammten Scholastik mit Entschiedenheit bekämpft[1].

c) Daß es übrigens zwischen den verschiedenen scholastischen Schulen, namentlich zwischen der thomistischen und scotistischen, Differenzpuncte gegeben habe und noch gibt, soll nicht geleugnet werden. Die Schulen waren aber im Glauben einig, die Differenzen gehörten dem Ge-

---

1) Eingehendes bei Kleutgen, Philosophie. I. n. 148 ff. und Stöckl, Philosophie des Mittelalters. I. S. 128 ff.

biete der freien Meinungen an. Literarische Controversen frommen der Wissenschaft und sind eine Bedingung ihres Fortschrittes. Dieselben müssen nur leidenschaftslos geführt werden, und das ist von der Scholastik im Großen und Ganzen thatsächlich geschehen.

d) Die ältere Theologie lehnte ihre Philosophie vorzugsweise an Plato an, ohne aber dessen Irrthümer zu theilen. Von Aristoteles war, wenigstens im Abendlande, nur die Logik bekannt und lag als Leitfaden dem Unterrichte zu Grunde. Seit dem Beginne der Blüthezeit der Scholastik aber verdrängte Aristoteles den Plato, und zwar aus einer doppelten Ursache. Einmal bedienten sich die Araber in Spanien des Aristoteles, den sie vielfach entstellt hatten, zum Kampfe gegen das Christenthum; und so war die Scholastik schon aus diesem Grunde genöthigt, sich mit Aristoteles näher zu beschäftigen. Sie that es, indem sie ihn von seinen Fehlern, namentlich den arabischen Entstellungen und Zuthaten gründlich reinigte. Dazu kommt vor allem der andere Umstand, daß Aristoteles sich durch größere Wissenschaftlichkeit und Correctheit weitaus vor Plato auszeichnet. Das kirchliche Verbot der aristotelischen Physik und Metaphysik zu Anfang des 13. Jahrh. hatte nur vorübergehende Bedeutung und betraf auch nur die Universität Paris, an welcher ein falscher, arabisirender Aristoteles sich eingebürgert hatte[1]).

2. Der Blüthezeit der Scholastik ging eine Zeit der Vorbereitung voraus, etwa von 1100—1230.

Der Benedictiner Anselm von Canterbury († 1109) ist insofern der Vater der Scholastik, als er zuerst die wichtigsten dogmatischen Materien systematisch ordnete und durchweg auch speculativ verarbeitete. Er schrieb u. a. das Monologium über Gott und die Trinität, dazu als Ergänzung das Proslogium nebst Apologie zur Entwickelung, bez. Vertheidigung des ontologischen Gottesbeweises, außerdem die Schrift: Cur Deus homo über die Erlösung. — Bekannt ist der Ausspruch des Heiligen, der für die wissenschaftlichen Arbeiten der gesammten Scholastik leitender Grundsatz war und blieb: Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam[2]).

Allgemeinen Eingang aber fand die scholastische Theologie in den öffentlichen Schulen durch Petrus von Novara, nach seinem Vaterlande Lombardus genannt, Rector der Universität Paris, woselbst er 1164 als Bischof starb.

---

1) Kleutgen, Theologie. IV. n. 91 ff.

2) Prosl. c. 1.

Das Werk Peter's führt den Titel Libri 4 sententiarum, weil es die einzelnen Lehrsätze durch Aussprüche der Schrift und der Väter, namentlich des h. Augustin, begründet. Peter's Hauptwaffe aber (gegen Berengar, Gilbert, Roscellin, Abälard, Griechen und Araber) ist eine mehr oder weniger gelungene theologische Speculation. Das I. Buch handelt von Gott; das II. von der Schöpfung; das III. von der Erlösung und Gnade; das IV. von den Sacramenten und letzten Dingen[1]). Peter's Sentenzenbuch wurde in fast allen Schulen der mittelalterlichen Scholastik dem Unterrichte als Leitfaden zu Grunde gelegt und von den übrigen Scholastikern durch Commentare, deren es wenigstens 250 gibt, erläutert und erweitert.

Außerdem ist zu nennen der h. Bernhard, Cistercienser (doctor mellifluus), wegen seiner vorwiegend mystischen Richtung Vater der Mystik, doch auch als tüchtiger scholastischer Theologe im Kampfe gegen die falschen Speculationen eines Abälard und Gilbert bewährt († 1153).

Hugo von St. Victor, ein Deutscher, Scholastiker und Mystiker zugleich († 1141), schrieb eine Summa sententiarum, ein dem Sentenzenbuche Peter's nachgebildetes Werk, außerdem De sacramentis (Geheimnisse) christianae fidei.

Der Schotte Richard von St. Victor († 1173), ebenfalls Scholastiker und Mystiker, schrieb Libri 6 de Trinitate.

Dazu kommen Robert Pulleyn (Pullus), Peter von Poitiers (Pictaviensis), Wilhelm von Auxerre (Antisiodorensis), Alanus von Lille (ab insulis) und Wilhelm von Auvergne (Alvernus), Erzbischof von Paris (Parisiensis).

3. Die Blüthe der Scholastik, etwa von 1230—1300, wurde eingeleitet durch den Franziskaner Alexander von Hales (doctor irrefragabilis), der in Paris docirte, wo er auch seine Summa universae theologiae herausgab († 1245). Er vollendete die scholastische Methode insofern, als er seiner Darstellung eine streng dialectische, seiner Beweisführung eine streng syllogistische Form gab.

Neben ihm ist zu nennen der Dominikaner Albert der Große, geboren 1193 zu Lauingen in Schwaben. Zuerst Lehrer in Paris

1) Genaueres über Anordnung und Eintheilung des Werkes, wie auch der Hauptwerke der übrigen hervorragenden Scholastiker (Alexander von Hales, Thomas, Bonaventura) bei Kleutgen, Theol. V. n. 317 ff.

und Köln, wurde er später Bischof von Regensburg und starb 1280 in klösterlicher Zurückgezogenheit. Er verschaffte der aristotelischen Philosophie allgemeine Geltung in den Schulen und schrieb Commentare zum Areopagiten und Lombarden, ein Compendium theologicae veritatis und eine unvollendete theologische Summa.

Der h. Thomas von Aquin (doctor angelicus), geboren 1225 zu Roccasicca im Neapolitanischen, Dominikaner und Schüler Albert's, studirte in Neapel, Köln nnd Paris, docirte in Paris, Rom und Neapel und starb 1274 auf seiner Reise zum Lyoner Concil im Kloster Fossanova in Campanien. — Indem wir eine Reihe von Schriften übergehen, z. B. die zahlreichen exegetischen Arbeiten, die Commentare zu Aristoteles und zum ersten Theile des Areopagiten, wie auch eine bedeutende Anzahl kleinerer Abhandlungen, verzeichnen wir hier bloß diejenigen Werke, die für die Dogmatik hervorragende Bedeutung haben.

Dahin gehört zunächst der große Commentar zum Lombarden, der freilich, eine Jugendarbeit, noch stellenweise Unebenheiten aufweist; ferner die Quaestiones disputatae, d. h. 63 Abhandlungen über wichtige philosophische und theologische Fragen, während die sog. Quaestiones quodlibetae von geringerer Bedeutung sind. Dazu kommt die Summa contra gentiles, eine philosophisch-theologische Apologie der christlichen Lehre, vom h. Lehrer zunächst für den spanischen Clerus in seinem wissenschaftlichen Kampfe gegen die Araber geschrieben. Die drei ersten Bücher behandeln das, was die Vernunft erkennen kann: Gott, Schöpfung, Ziel des Menschen; das vierte stellt dasjenige dar, was wir durch die Offenbarung erkennen: Trinität, Incarnation, Sacramente, ewiges Leben [1]). — Das wichtigste, gegen Ende seines Lebens verfaßte Werk ist die Summa theologica. Die pars prima behandelt Gott an sich und als Urheber der Geschöpfe; die pars secunda beschäftigt sich mit Gott als dem letzten Ziele der Geschöpfe und gibt den Weg an, wie die vernünftigen Geschöpfe unter dem Beistande der Gnade dieses ihr Ziel erreichen können und sollen. Die pars secunda enthält also die christliche Sittenlehre, und zwar in der ersten Unterabtheilung (prima secundae) die allgemeine (Tugend, Sünde und Erbsünde, Gesetz und Gnade), in der zweiten (secunda secundae) die besondere Sittenlehre. Die pars tertia behandelt die Lehre von der Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Heilsord-

---

1) Uccelli, Rom 1878 edirte, unter Beifügung von Facsimile's, eine mustergültige Ausgabe dieser philosophischen Summa nach dem vom h. Thomas selbst geschriebenen Originale.

nung, also die Erlösung, Sacramente und letzte Vollendung. Leider starb der h. Lehrer vor der Beendigung seines Werkes, das er nur bis zur Lehre vom Bußsacramente fortführen konnte. Das Fehlende, d. h. der Rest der Lehre vom Bußsacramente, die drei letzten Sacramente und die Lehre von den letzten Dingen, wurde später von Schülern des h. Thomas unter der Ueberschrift: Supplementum tertiae partis aus anderen Schriften, namentlich aus dem Commentar zum vierten Sentenzenbuche ergänzend nachgetragen [1]). Endlich machen wir noch auf das Compendium theologiae aufmerksam, auch Opusculum ad Reginaldum genannt, von dem leider auch nur ein Theil: De fide Trinitatis creatricis et Christi reparantis vollendet wurde [2]).

Für das kirchliche Ansehen des h. Thomas ist der Ausspruch Johannes XXII. in der Canonisationsbulle bemerkenswerth, der von den Schriften des h. Lehrers sagt, daß sie non absque speciali Dei infusione verfaßt seien. Urban V. aber schreibt an die Universität von Toulouse: Volumus, ut beati Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini. Aehnliche Aeußerungen liegen von einer ganzen Reihe anderer Päpste vor; die allerneueste von Leo XIII. in der Bulle Aeterni Patris v. 4. August 1879 [3]). Und es folgt also hieraus, daß die Theologie des h. Thomas und ebenso seine philosophischen Principien, soweit sie mit dem Dogma zusammenhangen, mit dem katholischen Glauben im Einklang sich befinden.

Keineswegs folgt aber, daß unsere jetzige Theologie nichts weiteres zu thun habe, als dem h. Lehrer in allem blindlings zu folgen und nur seine Lehren und Meinungen kritiklos zu reproduciren. Wie schon früher

---

1) Wohlfeile und empfehlenswerthe Ausgaben der theologischen Summa sind z. B. die von Migne, Paris 1846 und die von Guerin, Bar-le-Duc 1869.

2) Neu gedruckt, Paderborn 1863; mit Uebersetzung und Noten neuerdings herausgegeben von Abert, Würzb. 1896. Gesammtausgaben der Werke des h. Thomas erschienen schon im Mittelalter in Rom, Venedig, Antwerpen und Paris; in neuester Zeit (1852 ff.) bei Fiaccadori in Parma und (1871 ff.) bei Vivès in Paris. Beide Ausgaben leiden an Druckfehlern und Ungenauigkeiten, berücksichtigen natürlich auch nicht die neuerdings aufgefundenen Manuscripte. Dem abzuhelfen gab Leo XIII. 1879 den Auftrag zu einer neuen Gesammtausgabe, von der bereits, mit Beifall begrüßt, neun Bände 1882 bis 1897 erschienen sind.

3) Die Bulle spricht von der sapientia des h. Thomas, nennt ihn veritatis unice amator, rühmt seine optima procedendi ratio, sowie seine dicendi perspicuitas und empfiehlt: Sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur.

bemerkt wurde, ist das Gebiet der freien Meinungen ein recht großes, und rücksichtlich dieser darf der Theologe sich seinen Standpunct in voller Freiheit wählen; ferner sind vom h. Thomas manche Materien nur sehr kurz behandelt, und blieb also in dieser Beziehung noch genug der Arbeit übrig; weiterhin können auch die eingehenderen Ausführungen des Fürsten der Scholastik noch mehr erweitert und vertieft werden; und endlich können die Beweise, welche der Heilige für die einzelnen Lehrsätze beibringt, geprüft, nach Umständen berichtigt und durch neue vermehrt werden [1]).

Wie Albert und Thomas den Dominikanerorden schmücken, so besitzt auch der Franziskanerorden ein ähnliches Doppelgestirn. Neben Alexander von Hales ist hier nämlich, mit dem h. Thomas dasselbe kirchliche Ansehen theilend, der h. Johannes Bonaventura (doctor seraphicus) zu nennen, bei Viterbo 1221 geboren, Lehrer zu Paris, später Bischof und Cardinal; er starb 1274 in Lyon, also in demselben Jahre mit dem h. Thomas. Außer den mystischen und ascetischen Schriften, die seinen Hauptruhm ausmachen, hinterließ der Heilige einen für die Dogmatik bedeutungsvollen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, im engen Anschluß an Alexander Halensis. Dazu kommt eine knapp gehaltene theologische Summa, das Breviloquium, „ein wahres Juwelenkästlein", wie treffend Scheeben sagt [2]).

Als dritter Franziskaner von nicht geringem Ruhme schließt sich Duns Scotus (doctor subtilis) an, der in Oxford, Paris und Köln docirte († 1308). Scotus, stellenweise etwas spitzfindig und umständlich, im übrigen tief und scharfsinnig speculirend, liebte es, in allen Fragen, wo es geschehen konnte, dem h. Thomas zu widersprechen, und wurde so das Haupt einer neuen Franziskanerschule, der scotistischen, im Gegensatz zur ältern, die sich an Alexander und Bonaventura anschloß, bis in späterer Zeit die Kapuziner, in neuester Zeit der ganze Orden zu den beiden ältern Meistern zurückkehrte. Scotus schrieb u. a. einen großen Commentar zu Petrus Lombardus, außerdem die Quaestiones quodlibetales.

---

1) Kleutgen, Theologie. IV. n. 54 ff.

2) Dasselbe erschien in einfacher Textausgabe, herausgegeben von Hefele, Tübingen 1861. 3. Aufl; mit einem Commentar (aus den übrigen Schriften des Heiligen) von P. Antonius a Vicetia neuerdings bei Herder und Schöningh. — Eine neue, und zwar vollständige Ausgabe der Gesammtwerke ist im Erscheinen begriffen unter dem Titel: S. Bonaventurae opera omnia, besorgt vom Franziskaner-Collegium zu Quaracchi. Erschienen sind bereits Tom. I—VIII, Quaracchi 1882—98.

Um nur einige von den vielen Differenzpuncten zwischen Scotus und Thomas zu nennen, die sich durch alle Theile der Dogmatik hindurchziehen, so legte Scotus den Grund zu der späteren Lehre seiner Schule, daß nicht lediglich eine virtuelle Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Attributen anzunehmen sei, sondern eine zwischen der virtuellen und realen angeblich in der Mitte liegende distinctio formalis; ferner bestritt Scotus den in sich selbst wahrhaft unendlichen Werth der menschlichen Handlungen Christi; auch hielt er die Liebe für die eigentliche Substanz der ewigen Seligkeit, das Schauen nur für das disponirende Mittel. In einem Puncte freilich, in der Behauptung der immaculata conceptio, behielt Scotus gegen Thomas Recht. Andere Differenzpuncte betreffen vorwiegend philosophische Materien.

An den h. Thomas schloß sich zunächst an, als Schüler und erster Vertheidiger desselben gegen Scotus, der tüchtige Augustiner-General Aegidius Romanus († 1316), das Haupt der ältern Augustinerschule, während spätere Augustiner vielfach Gregor von Rimini sich zum Führer wählten. Dazu kommen die beiden Dominikaner Petrus von Tarantasia († 1276) mit einem Commentar zum Lombarden und der mit ihm gleichzeitige Ulrich von Straßburg mit einer noch ungedruckten, sehr gerühmten Summa, und endlich der Franziskaner Richard von Middleton (de Mediavilla), der einen Commentar zum Sentenzenbuche und Quodlibeta's hinterließ († 1300). Der tüchtige Dominikaner Heinrich von Gent (Gandaviensis) hingegen († 1293) neigte mehr zu den Meistern der älteren Franziskanerschule hin.

4. Mit dem Anfange des 14. Jahrh. endet die Blüthezeit der ältern Scholastik, und es beginnt die Zeit des Niederganges, etwa von 1300—1500. Einzelne Theologen suchten nunmehr ihre Hauptstärke in Spitzfindigkeiten und müßigen Zänkereien. Gleichzeitig lebte der früher in Roscellin bekämpfte, alle Wissenschaft zersetzende Nominalismus wieder auf und fand seine Vertretung bei den Franziskanern Petrus Aureolus († 1322) und Wilhelm Occam († 1347), bei den Dominikanern Robert Holkot († 1349) und Gregor von Rimini († 1358), bei den beiden Kanzlern der Pariser Universität Peter d'Ailly († gegen 1420) und Gerson († 1429), dann bei dem Tübinger Professor Gabriel Biel († 1495), endlich bei den Parisern Professoren Jacob Almain († 1515) und dessen etwas später verstorbenen Collegen Johannes Major. In practischer Anwendung bedienten sich dann insbesondere Occam, Marsilius von Padua und

Johannes de Janduno, im Bunde mit der weltlichen Macht (Ludwig dem Bayern), des Nominalismus im Kampfe gegen Kirche und Papstthum. Doch im Ganzen hielt sich die Theologie auch in dieser Zeit noch immer würdig und bethätigte sich in der Reproduzirung und Vertheidigung der frühern Leistungen dem Nominalismus gegenüber. Wir lassen die wichtigsten Namen folgen.

Aus der Dominikanerschule nennen wir Herväus († 1323), der sich durch die Bekämpfung der kühnen, recht oft irrigen Ansichten des Dominikaners Durandus († 1332), eines Gegners des h. Thomas, verdient machte; ferner Petrus Paludanus († 1342), zumal Antonin von Florenz († 1459), vor allem Johannes Capreolus, den princeps Thomistarum († 1444), der in seinem Commentar zum Lombarden als ausgezeichneter Interpret und Vertheidiger des h. Thomas sich hervorthut. Dem angehenden 16. Jahrh. bereits angehörig sind außer Konrad Köllin der treffliche Cardinal Cajetan (Thomas de Vio, † 1534) und der nicht minder treffliche Franz von Ferrara († 1520). Die beiden zuerst genannten sind die ersten Commentatoren der theologischen, der letztere erster Commentator der philosophischen Summa des h. Thomas.

Aus der Franziskanerschule erwähnen wir die Scotisten Franz Mayronis († 1325) und den eben genannten Gabriel Biel; aus der Augustinerschule Thomas von Straßburg (Argentinas, † 1357), dann den vorhin ebenfalls genannten Gregor von Rimini, der, in seiner nominalistischen Richtung, den spätern Bajanismus vorbereitete, weiterhin Alphons Vargas (Toletanus † 1366), endlich Johannes Turrecremata († 1468) mit einer vortrefflichen Monographie über die Kirche.

Aus den übrigen Schulen und Orden heben wir noch den sehr geschätzten Carthäuser Dionysius (Carthusianus, † 1471) mit seinen Commentaren zum Lombarden, Areopagiten und zum h. Thomas hervor, sodann den 1455 verstorbenen Alphons Tostatus (Abulensis) mit seinen großen, dogmatisch wichtigen Commentaren zur h. Schrift und endlich den Carmeliten Thomas Waldensis († 1431) mit einem polemischen Werke gegen die Wiclefiten.

§. 18.

Die neuere Zeit, oder die Periode der neuern Scholastik.

Aus dem Kampfe mit dem Humanismus und der Reformation ging die Kirche wie verjüngt hervor, und das neue Leben theilte sich auch der kirchlichen Wissenschaft mit. Die Scholastik nahm, den veränderten Zeitverhältnissen entsprechend, nach zwei Richtungen hin eine veränderte Gestalt an. Inhaltlich hatte sie sich, mehr als die ältere Schule, mit denjenigen Dogmen zu beschäftigen, die von den Reformatoren angegriffen wurden. Aber auch in der Form der Darstellung trat eine Aenderung ein, und zwar eine zweifache. Die neue Scholastik legte zunächst ein größeres Gewicht auf die positive Dogmatik. Gegenüber der protestantischen Schriftauslegung und den Angriffen gegen die Tradition war die Theologie genöthigt, eben auf Schrift- und Traditionsbeweise die größte Sorgfalt zu verwenden. Zahlreiche Theologen leisteten der Dogmatik in dieser Beziehung wichtige exegetische Dienste, insbesondere die spanischen Jesuiten Salmeron, Maldonat, Toletus, Serarius, Ribera, Sanctius, Pererius und Sa, dann die Niederländer Bonfrère und Cornelius a Lapide aus demselben Orden, die Dominikaner Malvenda uud Forerius, der Bischof von Gent, Cornelius Jansenius und der Kanzler der Universität zu Douay, Wilhelm Estius; während zugleich die Benedictiner, Mauriner, Oratorianer und Jesuiten für neue und bessere Ausgaben der Väter Sorge trugen. Und so bahnte sich jene harmonische Verschmelzung der positiven und speculativen Dogmatik an, welche ein besonderer Vorzug der neuern Scholastik vor der ältern ist. Ein weiterer Vorzug für die Behandlungsweise ergab sich aus dem Umstande, daß für die neuere Scholastik die Summa des h. Thomas das officielle Handbuch wurde, welches den meisten schriftstellerischen Arbeiten und dem mündlichen Unterrichte zu Grunde gelegt wurde. Nun aber zeichnet sich der h. Thomas vor dem Lombarden sowohl durch Ordnung und Vollständigkeit, Klarheit und Tiefe, als auch durch die Correctheit seiner Lehre in hohem Grade aus.

1. Vorbereitung und Blüthe der neuern Scholastik reichen von etwa 1500—1660. Die Vorbereitungszeit lieferte vorwiegend Controversschriften über die Kirche, Glaubensregel und Glaubensquellen, über Gnade, Rechtfertigung und Sacramente; aber auch schon eigentliche scholastische Werke, Commentare, sei es zum Lombarden oder sei es zum h. Thomas. Um die letzteren einstweilen zu übergehen, so sind für die Controverse wichtig die Spanier

Melchior Canus, De locis theologicis; Petrus und Dominikus Soto, letzterer mit einem Werke De natura et gratia und Andreas Vega, De iustificatione; dann der Engländer Sanderus, De monarchia visibili ecclesiae und der Deutsche Canisius mit seinem großen Katechismus. Außerdem die Deutschen Johannes Eck, Berthold von Chiemsee, Cochläus, Hogstraeten, Gropper, Albertus Pighius, Cardinal Hosius, Adam Tanner, Gretser, Adrian und Peter de Walenburch; die Belgier Tapper, Driedo, Latomus, Lindanus und Martin Becanus; die Engländer John Fisher (Roffensis), Wilhelm Allen (Alanus) und Reginald Polus; sodann die Italiener Sylvester Prierias, Ambrosius Catharinus, Michael de Medina und Gravina; endlich der französische Cardinal du Perron. Ganz besondere Beachtung aber verdienen Bellarmin's († 1621) Disputationes de rebus fidei, die sich über alle wichtigern Dogmen verbreiten, sodann Gregor von Valentia, ebenfalls Jesuit, mit einer Reihe trefflicher Monographien und der englische Professor Stapleton, sehr wichtig für die Lehre von der Glaubensregel, den Glaubensquellen und der Rechtfertigung. Die Vorbereitungszeit ging schnell in die Blüthezeit über, und einige der genannten Theologen reichen schon in dieselbe hinein.

2. Eigentliche scholastische Theologen, und zwar zunächst aus dem Dominikanerorden, sind Bannez († 1604) und Bartholomäus Medina (1581), die Gründer der strengern Thomistenschule[1]). Ihnen folgen, bez. stehen nahe Franz von Victoria, Dominikus Soto, Ledesma, Alvarez, Gonzalez, Thomas de Lemos, Johannes a St. Thoma, Gonet, Massoulié, Goudin, Gravina und Xantes Mariales. Dazu kommen die dem Carmeliterorden angehörigen Paulus a conceptione und Philippus a s. Trinitate, vor allem aber der sehr geschätzte Cursus theologicus collegii Salmanticensis; dann die Löwener Professoren Estius, Sylvius und Wiggers, der deutsche Benedictiner Augustin Reding, zum Theile auch die Professoren der Sorbonne Gammaché, Duval und Ysambert.

1) Bannez schrieb in S. p. 1. und p. 2. 2; Medina in S. p. 1. 2. und p. 3. Beide ergänzen sich also gegenseitig.

Eine Reihe berühmter scholastischer Theologen ging aus dem Jesuitenorden hervor. Wir nennen zunächst die ausgezeichnete positive Dogmatik des Petavius, die leider nur bis zur Incarnation einschl. reicht; ein ähnliches Werk schrieb, ebenfalls unvollendet (bloß De Deo uno und De incarnatione), der Oratorianer Thomassinus; doch hinterließen beide Theologen verschiedene opuscula zur theilweisen Ergänzung ihrer größern Werke.

Als eigentlich scholastische Theologen des Jesuitenordens, und zwar meist spanischer Nationalität, sind zu nennen in erster Linie der berühmte Franz Suarez († 1617), von verschiedenen Päpsten als doctor eximius gerühmt, mit seinem großen Commentar zur Summa des h. Thomas[1]); dann Gabriel Vasquez und Didacus Ruiz. Dazu kommt eine Reihe anderer angesehener Namen: Toletus, Gregor von Valentia, Ludwig Molina, durch die scientia media bekannt, Hurtado, Anton Perez, Ripalda mit seinem ausgezeichneten Werke De ente supernaturali, die Brüder Johannes und Franz de Lugo, Esparza und Sylvester Maurus; sodann die Italiener Albertini und Pallavicini, die Franzosen Tiphanus und Raynaud, die Belgier Lessius, Coninck und Präpositus, endlich die Deutschen Adam Tanner und Haunold.

Die Franziskaner hielten sich vorwiegend an Scotus, z. B. Mastrius, Herrera, Brancatus, Hiquäus, Smising, Poncius, Sarnanus, Antonius von Corduba, Herincx; während die Kapuziner Trigos, Capultius, Franz von Coriolano, Zamora, Forestus, Gaudentius Brixinensis, Hauzeur u. a. auf Thomas und Bonaventura zurückgingen.

3. Die Zeit des Niederganges (1660—1760) weist übrigens noch immer eine Reihe nicht unbedeutender Namen auf. Aus der strengeren Thomistenschule sind zu nennen die Dominikaner Billuart, Gotti, Contenson, de Rubeis; speciell gegen die Jansenisten, Gallicaner u. a. waren Orsi, Mamachi und Becchetti thätig. Den Dominikanern nahestehend ist der Bene=

---

1) Francisci Suarez opera omnia (28 tomi), neuerdings bei Vivès, Paris, erschienen. Einen guten, übersichtlichen Auszug der Theologie in zwei mäßigen Bänden, der 1861 bei Migne erschien, besorgte der Jesuit Franz Noel.

dictiner Mezger mit seiner theologia Salisburgensis, dann Peri, Wenzel, Sfrondati und Aguirre.

Aus der Franziskanerschule sind bemerkenswerth die Scotisten Frassen und Boyvin, dann der Kapuziner Thomas von Charmes; gegen die genannten antikirchlichen Richtungen schrieben Bianchi und Bennettis.

Aus der Jesuitenschule heben wir hervor Simonnet, Ulloa, Platel, Antoine, Sardagna, Monschein, insbesondere die theologia Wirceburgensis der Würzburger Jesuiten Kilber und Genossen, sowie die ihr ähnliche Theologie des spanischen Jesuiten Gener; dazu kommen als Bekämpfer der Jansenisten, Gallicaner u. s. w. Viva, Zaccaria, Bolgeni, Muzzarelli.

Aus der Augustinerschule schlossen sich an Gregor von Rimini an Noris und Berti, an Aegidius von Rom Gavardus.

Von den Theologen der Sorbonne nennen wir Abelly mit seiner medulla theologiae und Tournely mit seinen praelectiones theologicae; vom Jansenismus und Gallicanismus mehr oder weniger inficirt sind Habert, du Hamel und Witasse. — Ergänzend seien noch einige andere Namen nachgetragen: Eusebius Amort, regulirter Chorherr, und der Theatiner Veranus, beide Deutsche; endlich aus Italien der h. Alphons von Liguori, Papst Benedict XIV., der Servit Roncaglia und Cardinal Gerdil.

4. Es folgt dann (1760 bis etwa 1840) die Zeit des Rationalismus und der seichten Aufklärerei, die auch auf theologisch-dogmatischem Gebiete, abgesehen von Liebermann's Institutiones (Mainz 1827), kaum etwas Nennenswerthes hervorbrachte. Einzelne Gelehrte, wie Baader, Hermes, Günther, Hirscher nahmen den Kampf gegen die herrschende Zeitrichtung auf; aber da sie den Geist der alten Schule nicht besaßen, so verfiel der erstere in einen falschen Mysticismus, während die letzteren sich auf rationalisirende Abwege verirrten.

5. Etwa von 1840 an erfolgte dann allmählich die Wiedergeburt der kirchlichen Wissenschaft. Eine positive Dogmatik lieferte Klee (Mainz 1835), während Staudenmaiers Christliche Dogmatik (Freib. 1844 ff.), die freilich nur bis zur Schöpfung incl. reicht, wieder an die Speculation der alten Schule anknüpfte. Wesentlich förderlich für das Wiederaufleben echter, theologischer Speculation waren die in Italien erscheinenden philosophischen Werke von

Tapparelli, Sanseverino und Liberatore, nicht minder die in Deutschland erschienenen Schriften von Clemens, Stöckl, Werner, Kleutgen über Scholastik, über scholastische Philosophie und Theologie. Es erschienen vollständige Dogmatiken von Berlage (Münster 1839 ff.), Dieringer (Mainz 1847), die später wiederholt neuaufgelegten Praelectiones von Perrone (Löwen 1838 ff.), Friedhoff (Münster 1855), Gousset, (deutsch von Bittner, Regensb. 1855), Kenrik (Mecheln 1858). Die Dogmatik von Kuhn (Tüb. 1846—69, zum Theil in 2. Aufl.) gibt außer der Einleitung nur die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott, sowie die (unvollendete) Lehre von der göttlichen Gnade.

Außerdem erschienen bis zur Gegenwart (zum Theil in neuer Auflage) oder sind im Erscheinen begriffen (und zwar vorwiegend in Deutschland) durchweg vollständige Dogmatiken insbesondere von Oswald, in 11 mäßigen Bänden (zum Theil in 5. Aufl., Paderb. und Münster 1850 ff.); Schouppe, Elementa theol. dogm. (Brüssel 1861); Albertus a Bulsano, Instit. theol. (Turin 1865, 3. Aufl.), neu herausgegeben von P. Gottfried v. Graun (Innsbr. 1893 ff.); Card. Franzelin, De divina traditione et scriptura; De Deo uno et trino; De Verbo incarnato; De sacramentis in genere; De ss. eucharistia (Rom 1868 ff.); nach Franzelin's Tode erschien 1887 der Tractat De ecclesia Christi; Schwetz, Theol. dogm. (Wien 1869, 5. Aufl.); Gloßner, Lehrbuch der kath. Dogmatik, nach den Grundsätzen des h. Thomas (Regensb. 1874); Heinrich, Dogmatische Theologie, 8 Bände (die 5 ersten in 2. Aufl.; Band 8 durch Gutberlet besorgt), bis zum Schluß der Gnadenlehre reichend, sind bereits erschienen (Mainz 1873 ff.); Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, 3 Bände, bis zur Gnadenlehre incl. reichend (Freib. 1873 ff.), Band 4, von Atzberger fortgesetzt, ist im Erscheinen begriffen (Freib. 1898); Jungmann, Instit. theol. dogm. (Regensb. 1874 ff., zum Thril in 6. Aufl.); Katschthaler, Theol. dogm. (Mainz 1877 ff.); Stentrup, Praelectiones dogmaticae (Innsbr. 1878 ff.); Simar, Lehrbuch der Dogmatik (3. Aufl. Freib. 1893); Hurter, Compendium theol. dogm. (8. Aufl. Innsbr. 1893); Kleutgen, Instit. theol., leider nur Ein Band: De Deo uno et trino (Regensb. 1881); Sprinzl, Dogmatisches Compendium (Wien 1882); Satolli, In Summam theol. D. Thomae (Rom. 1884 ff.); Wilmers, Lehrbuch

der Religion (4. Aufl. Münster 1885 f.); Egger, Enchiridion theol. dogm. spec. (Brixen 1887); Einig, Tractate De ss. Eucharist. mysterio, De gratia divina, De Deo uno et trino; De Deo creante et consummante (Trier 1888—98); Chr. Pesch, Praelectiones dogm., 9 Bände, der erste in 2. Aufl. (Freib. 1894 ff.); Tepe, Instit. theol. 4 Bände (Paris 1894 ff.).

Außerdem sind hauptsächlich folgende dogmatische Monographien bemerkenswerth: Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß (über die theologischen Erkenntnißprincipien. Würzb. 1857); Schmid, De inspiratione Bibliorum (Brixen 1885); v. Schäzler, Introductio in theol. dogmaticam (Regensb. 1882); Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, im Geiste des h. Thomas (Freib. 1870); Natur und Uebernatur (Mainz 1865); Neue Untersuchungen über Gnade und Glauben (Mainz 1867); Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente (München 1860); Mazzella, De Deo creante und De gratia Christi (Woodstock 1877 u. 78); De virtutibus infusis (Rom 1879); Scheeben, Natur und Gnade (Mainz 1861); Die Mysterien des Christenthums (Freib. 1865); Gloßner, Lehre des h. Thomas vom Wesen der Gnade (Mainz 1871); Schneemann, Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse (Freib. 1879); Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse (ebd. 1880); in lateinischer Ausgabe: Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (eb. 1881); Dummermuth, St. Thomas et doctrina praemotionis physicae (Paris 1886); Schneider, Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas (Regensb. 1884), die beiden zuletzt genannten gegen Schneemann; Atzberger, Unsündlichkeit Christi (München 1883) und Geschichte der christl. Eschatologie (Freib. 1896); Morgott, Spender der Sacramente (Freib. 1886); Gihr, Das h. Meßopfer (7. Aufl. Freib. 1897); Schanz, Lehre von den Sacramenten (Freib. 1893); Sasse, Instit. theol. de sacramentis (Freib. 1897), den 2. Band gab Lehmkuhl heraus (ebd. 1898); Kirschkamp, Gnade und Glorie (Würzb. 1878); Schnütgen, Die visio beatifica (ebd. 1867); Bautz, Lehre vom Auferstehungsleibe (Paderb. 1877); Der Himmel (Mainz 1881); Die Hölle (ebd. 1882); Das Fegfeuer (ebd. 1883); Weltgericht und Weltende (ebd. 1886). — Mariologien erschienen von Morgott (Freib. 1878); Stamm (Paderb. 1881); Kurz (Regensb. 1881); A. Schäfer, Die Gottesmutter in der h. Schrift (Münster 1887). — Die biblische Theologie wurde bearbeitet von König, Theologie der Psalmen 1857; Scholz, Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen 1862); Zschokke, Theologie der Propheten 1877; Simar, Theologie des h. Paulus

1883. 2. Aufl.; Atzberger, Die christl. Eschatologie im Alten und neuen Testamente (Freib. 1890)[1]).

---

1) Zur Geschichte der mittelalterlichen und späteren dogmatischen Theologie vgl. Werner, Der h. Thomas von Aquin, drei Bände (Regensb. 1858 ff.); Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, zwei Bände (Regensb. 1861), Geschichte der kath. Theologie in Deutschland seit dem Trienter Concil (München 1867); die Scholastik des späteren Mittelalters, drei Bände (Wien 1881 ff.); ferner Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, drei Bände (Mainz 1864 ff.); Kleutgen, Theologie der Vorzeit, IV. Band. S. 1 ff. (2. Aufl. Münster 1873); Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, von 787—1517 (Freib. 1882), — der neueren Zeit (ebd. 1890); Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, von 1563—1869 reichend, drei Bände in 2. Aufl. (Innsbr. 1892 ff.), Band 4 behandelt die Zeit von 1109—1563 (ebd. 1898).

Die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott.

Erster Theil.

Die Lehre vom Einen Gott.

Eingang.

Vom Dasein Gottes.

---

§. 19.

Die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Der erste Tractat der Dogmatik zerfällt naturgemäß in zwei Theile, von denen der erste die Lehre vom Einen, der zweite die vom Dreieinigen Gotte bringt. Die Lehre vom Einen Gott beschäftigt sich dann in zwei Abschnitten zunächst mit der Wesenheit, dann mit den Eigenschaften Gottes. Zuvor sei aber das Wichtigste aus der Lehre vom Dasein Gottes in Erinnerung gebracht.

Einige falsche Systeme behaupten, es sei überflüssig oder geradezu unmöglich, die Existenz Gottes durch rationelle Beweisführung darzuthun. Zunächst lehren die Traditionalisten (Bonald, Bonnetty), von Gottes Dasein seien wir nur durch die ursprüngliche göttliche Offenbarung gewiß, die sich durch Ueberlieferung fortpflanze und durch Sprache und Unterricht an den einzelnen herantrete. Nach Lehre der Ontologen aber (Malebranche, Gerdil, Gioberti, Rosmini, Ubaghs) verdankt der Mensch das Gottesbewußtsein dem Umstande, daß er schon hier auf Erden, und zwar mit rein natürlichen Kräften, Gott als den Seienden unmittelbar wahrnimmt. Die erstere Theorie schmälert das natürliche Vermögen, die letztere überschätzt dasselbe. Jacobi's Ansicht, laut welcher das Gottesbewußtsein auf einem unmittelbaren, instinctiven, geistigen Fühlen Gottes beruht, läuft auf den Ontologismus hinaus. Denn entweder ist das Fühlen nicht mit Erkennen verbunden, und dann ist die Theorie bedeutungslos; oder es

handelt sich um ein Erkennen, und dann kann dasselbe nur ein unmittelbares sein. Laut Cartesius endlich sind dem Menschen die Ideen aller Dinge, auch die Gottesidee, als fertige Ideen angeboren.

Diesen Theorien gegenüber lehrt das Dogma, daß der Vernunft eine wahre und sichere Erkenntniß Gottes und seines Daseins möglich ist, nicht zwar eine unmittelbare, wohl aber eine mittelbare, indem die Vernunft durch Schlußfolgerung von den Geschöpfen als Wirkungen sich zu Gott als der unerschaffenen Ursache erhebt[1]). Diese Schlußfolgerung nimmt dann, je nach der Verfassung des denkenden Geistes, eine doppelte Form an.

1. Die erste kommt auf dem Wege des einfachen und schlichten Denkens zu Stande, d. h. ohne förmliche, philosophische Beweisführung, durch einen ganz einfachen, beinahe unbewußten, unwillkürlichen, unmittelbaren Schluß aus dem eigenen und der übrigen Geschöpfe Dasein auf das Dasein eines überweltlichen Schöpfers. Für die Realität einer solchen Gotteserkenntniß sprechen folgend Gründe:

a) Die h. Schrift tadelt mit aller Schärfe nicht etwa bloß die Philosophen allein, sondern alle Menschen, die keine Erkenntniß Gottes haben, und bemerkt, daß es für jeden leicht sei, durch einfache, vernünftige Betrachtung der Geschöpfe den Schöpfer zu erkennen, so leicht daß der Atheismus sich nur durch Verdorbenheit des Herzens erklären

---

1) Die Inquisition verwarf 1861 die ontologischen Grundsätze: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale. — Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum u. s. w. Vgl. Denzinger, Ench. n. 1516 ff. Bereits die Synode von Vienne verwarf den Satz: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Denzinger, n. 403. — Dieselbe Inquisition formulirte 1855 den Traditionalisten gegenüber folgende These: Ratiocinatio Dei existentiam — cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum — allegari convenienter nequit. Denzinger, n. 1505 ff. — Dazu die bündige Erklärung des Vaticanums: Mater ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis humanae lumine e rebus creatis certo cognosci posse. De revel. c. 2. vgl. can. 1.

lasse[1]). Damit sind die oben genannten Theorien sämmtlich als irrthümlich abgewiesen; eigens gegen den Ontologismus lassen sich noch specielle Schrifttexte geltend machen[2]).

b) Die h. Väter unterscheiden mit dem h. Johannes von Damaskus[3]) ganz scharf zwei Weisen der Erkenntniß Gottes: eine höhere, übernatürliche, auf Grund übernatürlicher Offenbarung, sodann jene rein menschliche und natürliche, die in der menschlichen Natur selbst ihre Wurzel hat, und die sich durch Nachdenken und durch Betrachtung der geschöpflichen Dinge hier vollkommener, dort unvollkommener entwickelt. Demnach erklären sie die Ueberzeugung vom Dasein Gottes in Uebereinstimmung mit Tertullian[4]) für eine Ueberzeugung nicht etwa bloß der Philosophen, sondern der Menschen, pflichten dem Ausrufe desselben Kirchenschriftstellers bei: O testimonium animae naturaliter christianae![5]) und billigen Cyprian's tadelndes Wort: Haec est summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis[6]). — Wenn einige kirchliche Lehrer (z. B. Justinus und Clemens von Alexandrien) die Gotteserkenntniß eine angeborene (ἔμφυτος, ingenita, insita) nennen, so thun sie dieses nur insofern, als der Mensch in seiner Vernunft die Fähigkeit besitzt, durch eine höchst leichte und einfache Schlußfolgerung von den geschöpflichen Dingen zu der unerschaffenen Ursache emporzusteigen[7]). Wenn aber einzelne dieser Lehrer

---

1) Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex. — A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. — Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt? Weish. 13, 1 ff. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Röm. 1, 20. Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Ps. 52, 1.

2) Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. I Cor. 13, 12. Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. I Joh. 3, 2.

3) De orth. fide. l. 1. c. 1.

4) De testim. animae. c. 1.

5) Apol. c. 17.

6) De idol. vanitate. Genaueres über die Lehre der Väter bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit. II. n. 26 ff.

7) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. I. n. 428 ff.

(Clemens, Origenes, Augustin) stellenweise ein unmittelbares Erkennen Gottes anzunehmen scheinen, so haben sie wieder das in Rede stehende Schlußverfahren im Sinne, sofern dasselbe so einfach und leicht ist, daß wir es machen, ohne uns der einzelnen Bestandtheile desselben klar bewußt zu werden [1]).

c) Vom Standpunct des vernünftigen Denkens ist Folgendes zu sagen: Räumt man der Vernunft die Fähigkeit nicht ein, in der angegebenen Weise Gottes Dasein zu erkennen, so läugnet man — ein folgenschwerer Irrthum! — eine ihrer fundamentalsten Functionen, und zwar in der fundamentalsten Sache: das Denken an der Hand des Causalitätsgesetzes. Darum verwirft die Kirche, wie wir soeben sahen, vor allem jene Theorien, die in dieser Beziehung am gefährlichsten sind: den Traditionalismus und den Ontologismus. Dieselben sind ja auch philosophisch durchaus unhaltbar.

Wie sollte denn, lediglich durch göttliche Offenbarung, ein Glaube an Gottes Dasein vernünftigerweise entstehen können? An eine Offenbarung Gottes kann man dann erst glauben, wenn man zuvor das Dasein eines wahrhaftigen Gottes mit Gewißheit erkannt hat. Gegen die Ontologen aber muß bemerkt werden, daß die unmittelbare Erkenntniß eines unendlichen Objectes über die natürliche Fassungskraft einer endlichen Potenz schlechthin hinausgeht. Die Ausrede, Gott werde von der Vernunft nur unter einer gewissen Rücksicht, in seiner Eigenschaft als der Seiende, geschaut, ist unzutreffend, denn der absolut einfache Gott wird gar nicht, oder ganz geschaut. Gegen Cartesius endlich ist zu sagen, daß bei seiner Theorie dem Menschen gar keine Gewißheit darüber möglich ist, ob und inwiefern den angeborenen subjectiven Ideen auch objective Wirklichkeit entspricht. Kann der Mensch aber durch Nachdenken und selbstständige Beweisführung gleichwohl zu dieser Gewißheit gelangen, dann ist er auch im Stande, sich jene Ideen selbst zu bilden, und sog. angeborene Ideen sind dann überflüssig.

2. Der zweite Weg, Gottes Dasein zu erkennen, ist der Weg eigentlicher und förmlicher philosophischer Beweisführung; und es ist nur eine Nachwirkung der Kant'schen Hyperkritik, wenn einzelne Theologen geglaubt haben, die Vollgültigkeit und strenge Beweiskraft solcher Argumentation beanstanden zu müssen. Warum denn sollte es dem philosophischen Denken nicht möglich sein, das, was der populäre Verstand in raschem und leichtem Gedankenfluge, zwar beinah unbewußt, aber doch mit Sicherheit erfaßt, hinterher zu ana-

1) Kleutgen a. a. O. n. 459 ff.

lysiren und in eine sorgfältig entwickelte, streng wissenschaftliche Form zu kleiden? Die entgegengesetzte Behauptung tritt offenbar dem Ansehen der h. Schrift zu nahe, die ja selbst in den oben angegebenen Stellen die Grundzüge dieser Beweisführung vorträgt; nicht minder dem Ansehen der Väter und Theologen, welche von jeher die Beweise für das Dasein Gottes mit allem Fleiße ausgearbeitet und ganz zuversichtlich vorgetragen haben. Auch ist es ohne Frage in hohem Grade glaubens- und sittengefährlich, zu behaupten, die Ueberzeugungen der Menschheit von Gott und seinem Dasein könnten vor dem Forum der Wissenschaft die Probe nicht bestehen, und seien möglicherweise nur eine grundlose Fiction.

Daß es practische Atheisten gibt, die so leben, als gebe es keinen Gott, ist eine traurige Thatsache. Aus dem Gesagten ergibt sich aber, daß ein theoretischer Atheismus als ernstlich gemeinte wissenschaftliche Ueberzeugung gar nicht möglich ist. Wohl kann es in Folge sittlicher Entartung gelingen, mit größerem oder geringerem Erfolge auf kürzere oder längere Zeit atheistische Anschauungen vor sich und anderen zu affectiren.

§. 20.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

Man unterscheidet apriorische und aposteriorische Beweise für das Dasein Gottes. Die ersteren, auch ontologische genannt, suchen aus dem Inhalte und der Beschaffenheit der Gottesidee das objective Dasein Gottes zu erweisen; die letzteren gehen von den geschöpflichen Dingen aus und argumentiren an der Hand des Causalitätsgesetzes.

1. Die ontologische Beweisführung ist bekanntlich unzutreffend. — Der h. Anselm argumentirt: Indem der Mensch Gott denkt, denkt er ihn als ens supremum, quo maius cogitari nequit. Folglich denkt er ihn als existirend, weil er ihn sonst nicht als das vollkommenste Wesen denken würde. Ist ja ein wirklich existirendes Wesen offenbar vollkommener, als ein bloß gedachtes[1]).

Um das Fehlerhafte dieses Argumentes nachzuweisen, macht man wohl geltend: Das Dasein gehört gar nicht zum Begriffe und Wesen eines Dinges und begründet deßwegen auch gar keine eigene Vollkommenheit in

1) Prosl. c. 2.

ihm. Darum ist es keineswegs nothwendig, mit dem Begriffe eines Dinges sofort den Gedanken an seine Existenz zu verbinden. Man denkt dasselbe in seiner ganzen Vollkommenheit, auch wenn man von seiner Existenz gänzlich absieht. — Indessen diese Einwendung entkräftet das Argument des h. Bischofs noch keineswegs. Der Hinweis auf das Verhältniß der Wesenheit zum Dasein trifft nur bei endlichen Dingen zu; bei Gott aber gehört das Dasein zum Wesen selbst und fällt mit ihm in eins zusammen.

Gerade diesen letzteren Gedanken betonten Cartesius und Leibnitz und formulirten das ontologische Argument etwas präciser in folgender Weise: Das Dasein ist ein wesentliches Moment im Begriffe Gottes. Folglich denken wir Gott, wenn wir ihn denken, eo ipso auch als objectiv existirend.

Aber auch in dieser Form ist der Beweis nicht stichhaltig. Zur Widerlegung der ontologischen Beweisführung ist im wesentlichen einfach Folgendes zu sagen: Das Dasein ist in der That ein wesentliches Moment im Begriffe Gottes. Daraus folgt indessen nicht, daß das höchste Wesen auch wirklich existire; es folgt nur, daß es, wenn es existirt, diesem Begriffe des höchsten Wesens entspechen muß.

Noch in anderer Weise sucht Cartesius aus dem Dasein der Gottesidee das Dasein Gottes herzuleiten. Er meint: Die Gottesidee im Menschengeiste ist zwar nicht so vollkommen, wie Gott selbst, aber doch so vollkommen, daß zur Erklärung ihres Ursprunges nothwendig eine unendliche Ursache angenommen werden muß. Doch Cartesius irrt. Denn so vollkommen der Begriff Gottes im Menschengeiste ist, er ist kein eigentlicher, sondern nur ein uneigentlicher, analoger Begriff. Ein eigentlicher Begriff Gottes, der Gott ausdrückt, wie er ist, kann freilich nur durch eine unmittelbare Einwirkung des Erkenntnißobjectes auf die geschöpfliche Erkenntniß zu Stande kommen; ein uneigentlicher Begriff aber wird einfach auf dem Wege der Verneinung gewonnen, indem wir, die den endlichen Dingen eigenthümlichen Schranken negirend, zu der Vorstellung eines Seins gelangen, das keine Schranken kennt[1]).

2. Die aposteriorischen Beweise sind kosmologischer Natur, d. h. sie zeigen, daß die Dinge dieser Welt allseitig Wirkungen sind, in ihrem Sein, ihrer Beschaffenheit, Thätigkeit, ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, und gelangen so zu einer höchsten Ursache, zu Gott. Von den sieben Beweisen dieser Art welche wir vorlegen wollen, knüpfen die beiden letzten (der moralische und der historische) speciell an gewisse Erscheinungen oder Thatsachen im

1) Eingehenderes bei Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. n. 937 ff.

Menschen und in der Menschheit an und haben insofern einen anthropologischen Character.

a) Der erste Beweis leitet aus dem Umstande, daß die Weltdinge ihrem Sein nach nothwendig geworden sind, das Dasein eines ungewordenen Seins als ihrer Ursache ab. — Die Einzeldinge dieser Welt, und zwar zunächst die organischen, haben nämlich die letzte Ursache ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern jedes derselben hat seinen Ursprung in einem anderen Wesen seiner Art, und dieses zweite stammt von einem dritten u. s. w. Nun muß aber das Dasein dieser Wesen eine sufficiente Ursache haben. Und folglich existirt außerhalb des Reiches der lebendigen Wesen eine Ursache, welche für jede Species die ersten Wesen und damit die ganze Species verursacht hat. Diese Ursache aber muß ungeworden sein, weil sonst eine unendliche Reihe von Wirkungen ohne letzte Ursache angenommen werden müßte.

Die Behauptung, die Species habe den Grund ihres Daseins dennoch in sich selbst, die ersten Wesen hätten eben sich selbst verursacht; oder auch, es gebe gar keine ersten Wesen, jede Species bilde vielmehr rückwärts eine anfangslose unendliche Reihe, ist nicht haltbar. Die ersten Wesen können nicht sich selbst verursacht haben, weil kein Ding wirken kann, was noch gar nicht ist. Die Annahme jener actu unendlichen Reihe aber widerspricht einerseits dem geologischen Thatbestande, der zwar nicht genau den Zeitpunct, wohl aber den zeitlichen Anfang des organischen Lebens handgreiflich erkennen läßt; sie erweist sich andererseits auch als innerlich unmöglich. Was immer man über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer actuell unendlichen Zahl, Reihe, Größe denken mag, so viel ist gewiß, daß eine unendliche Reihe von einander abhängiger Wirkungen ohne eine letzte Ursache schlechthin unmöglich ist [1]). Denn kein einziges jener unendlich vielen Wesen innerhalb der Reihe ist die Ursache jenes Seins, welches es selbst besitzt und auf andere fortpflanzt. Und folglich muß dieses Sein von außen her, durch eine äußere Ursache irgendwie in die Reihe hineingetragen sein.

Die Ursache der lebendigen Wesen liegt aber nicht bloß außerhalb dieser Wesen, sondern außerhalb dieser sichtbaren Welt überhaupt. Denn es ist philosophisch und naturwissenschaftlich ausgemacht, daß aus dem unorganischen Stoffe allein weder durch planloses (Zufall),

---

1) Vgl. Gutberlet, Metaphysik. Münster 1880. S. 84; Theodicee. Münster 1878. S. 14; ebenso Pohle's Abhandlung: „Das Problem des Unendlichen" im Mainzer Katholik. 1880. II. 3. Heft. S. 248 ff.

noch auch durch gesetzliches Wirken bloß elementarer Kräfte ein wesentlich höheres (organisches) Sein durch sog. Urzeugung (generatio aequivoca) hervorgehen kann[1]).

Diese außerweltliche Ursache der organischen Wesen muß endlich vor allem als ein ungewordenes Sein bestimmt werden, sie muß den Grund ihres Daseins in sich selbst haben, weil wir sonst wieder eine unendliche Reihe gewordener Ursachen annehmen müßten, die in Ermangelung einer causa sufficiens ihres Daseins dem Causalitätsprincipe widersprechen würde.

Auch der Stoff selbst, von dessen Ewigkeit der Materialismus fabelt und aus dem er die Einzeldinge sich von selbst entwickeln läßt, ist nothwendig geworden und weist ebenfalls auf eine Ursache hin, die nicht verursacht ist. Wäre der Stoff nämlich ungeworden, so käme ihm ja göttliche Aseität und mit ihr die ganze Summe göttlicher Seinsattribute, z. B. wahre Unendlichkeit zu[2]). Die Unendlichkeit kann aber weder von den einzelnen Stofftheilen, noch auch von der Summe derselben behauptet werden, da auch diese Summe nothwendig eine endliche ist. Und wäre sie auch unendlich, so würde sie doch nicht wahrhaft, der Qualität und Vollkommenheit des Seins nach, sondern nur der Zahl und der Quantität nach unendlich sein. — Man kann auch in folgender Weise argumentiren: Der Stoff existirt nicht mit innerer Nothwendigkeit, er kann ohne Widerspruch als nicht existirend gedacht werden. Folglich ist die Existenz nicht mit seiner Wesenheit gegeben, sondern muß ihm von einer Ursache mitgetheilt sein, die außer ihm ist.

Aus allem folgt, daß es über der organischen Welt und über dem Stoffe eine Ursache gibt, die den organischen Wesen und dem Stoffe das Dasein gegeben hat; und diese Ursache ihrerseits muß durch sich selbst, muß ungeworden sein.

b) Der zweite Beweis schließt aus den Bewegungen und Veränderungen der endlichen Dinge auf einen unveränderlichen Beweger. Alle diese Dinge sind nämlich in fortwährender Bewegung begriffen, und ein Strom von Bewegungen geht durch die ganze Schöpfung. Nun aber steht es fest, daß kein Ding (auch nicht der vernünftige Geist) sich rein aus sich selbst verändern und bewegen kann, sondern nur unter der Einwirkung eines anderen Dinges. Wohl kann ein Ganzes, bereits durch irgend eine Ursache in Bewegung

1) Vgl. Grundz. II. S. 14. — 2) Vgl. unten §. 23. n 1. c.

gesetzt, den Theil, der bewegte Theil den anderen, noch ruhenden in Bewegung setzen; aber kein Ganzes kann sich selbst als Ganzes ändern und bewegen. Es wäre das Ganze dann ja in einem und demselben Momente und in derselben Bewegung ganz thätig und ganz leidend, activ und passiv (receptiv). Weil also der erste Anstoß zur Bewegung in der Welt nicht von den Dingen selbst ausgegangen kein kann, und weil auch die Reihe dieser Bewegungen nothwendig einen Anfang gehabt haben muß, so muß ein erster und oberster Beweger, der selbst nicht verändert und bewegt wird, nothwendig angenommen werden[1]).

c) Das dritte Argument lautet: Die Welt und alle Dinge in ihr haben einen contingenten Character, d. h. sie existiren nicht mit innerer Nothwendigkeit und können ohne Widerspruch als nicht existirend gedacht werden. Das Dasein ist also im Begriffe und Wesen dieser Dinge noch keineswegs enthalten, sondern ist von ihnen real verschieden. Wenn also die Dinge nun wirklich Dasein haben, in ihrem Wesen selbst aber der Grund ihres Daseins nicht gegeben ist,

1) Auch die moderne Physik zeigt, daß alle Veränderungen und Bewegungen in der Welt, wie sie nothwendig ein Ende finden werden, so auch ebenso nothwendig einen Anfang gehabt haben müssen. Denn die Kraftmenge, die in ihrem Umsatze zur Unterhaltung der Naturprozesse, d. h. der Bewegung auf den verschiedenen Gebieten des Universums dient, ist erwiesenermaßen in fortwährender Abnahme begriffen. Wäre also die Bewegung eine ewige, so wäre jene Kraftmenge, die nothwendig eine endliche ist, längst erschöpft und ein Stillstand der Naturprozesse längst eingetreten. Vgl. Gutberlet, Metaphysik. S. 218 ff. und Naturphilosophie. Münster 1884. S. 46 ff.

Granderath führt (in den Stimmen aus Maria-Laach 1893. I. S. 1 ff.) im Anschluß an Helmholtz Folgendes aus: Die verschiedenen Naturkräfte (Energien) streben nach dem Ausgleich, dem Gleichgewichte. Nach diesem Gesetze muß im Weltall von jenen Puncten (z. B. Sonne), wo die Temperatur eine höhere ist, Wärme auf die kühlere Umgebung übergehen, bis im ganzen Weltall die Wärme gleichmäßig vertheilt ist und Stillstand eintritt. Was von der Wärme gilt, das gilt auch von den übrigen Energieformen; sie gleichen sich aus, bis sie sich überall in gleicher Intensität vorfinden. Dann haben aber alle Naturerscheinungen ihr Ende erreicht und das Weltall wird von da zu ewiger Ruhe verurtheilt sein. Ist dieses richtig, dann ist es absolut gewiß, daß diese Welt, genauer, daß die Energieverschiebungen oder Naturerscheinungen in ihr einen Anfang genommen haben. Was naturnothwendig, durch Bethätigung seiner eigenen Kräfte in irgend einem Momente zur Ruhe kommt, muß in irgend einem Momente angefangen haben, seine Kräfte zu bethätigen. Hätte es dieselben von Ewigkeit her bethätigt, so würde es schon vor Tausenden und Millionen von Jahren zur Ruhe gekommen sein. Vgl. auch Schanz, Apol. des Christenthums. 2. Aufl. Freib. 1895. I. S. 161 ff.

so muß ein hinreichender Grund, eine Ursache außer ihnen angenommen werden, von welcher sie dasselbe empfangen haben. Diese letzte Ursache kann dann nicht mehr contingenter Natur sein, sondern muß kraft innerer Nothwendigkeit, kraft ihres Wesens existiren.

d) Das vierte Argument berachtet die Dinge nach der Rangordnung ihres Seins und führt zu einer Ursache, die unbeschränktes Sein, das Sein schlechthin ist. Die Dinge des Universums besitzen nämlich das Sein nicht in gleicher Vollkommenheit, sondern in verschiedenem Maße und Grade. Daraus folgt, daß ihr Sein nicht in ihnen selbst seinen Grund und seine Wurzel hat, sondern in einer Ursache außer ihnen. Was nämlich einem Wesen von Natur aus wesentlich zukommt, das findet sich bei allen Wesen der Gattung in gleicher Vollkommenheit, z. B. das Menschsein bei den Menschen. Eine Vollkommenheit also, die bei den Einzelwesen der Gattung in verschiedenem Grade sich findet, z. B. bei den Menschen die Weisheit, hat ihren Grund nicht in der Natur der Einzelwesen selbst, sondern muß ihnen von außen her zugetheilt sein, und zwar von einer Ursache, welche die fragliche Vollkommenheit in höherem oder höchstem Maße besitzt. Und weil nun bei der allgemeinsten Gattung, der der Weltdinge, das Sein die verschiedensten Grade der Vollkommenheit aufweist, so kann eben dieses Sein nicht in den Dingen selbst seinen Grund haben, sondern muß ihnen von außen mitgetheilt sein, und zwar, da wir auch hier nicht in's Unendliche zurückgehen dürfen, von einer Ursache, die nicht mehr in Folge einer Mittheilung am Sein participirt, sondern durch sich selbst unbeschränktes Sein, das Sein selbst ist.

e) Der fünfte (teleologische) Beweis betrachtet die Dinge mit Rücksicht auf die Ordnung und Zweckmäßigkeit, die das Ganze und das Einzelne regeln. Alles in der Welt bekundet Plan und Ordnung, die höchste Zweckmäßigkeit und Weisheit; vorübergehende Störungen im einzelnen laufen schließlich stets auf das Beste des Ganzen hinaus. Speciell bekundet, und zwar unabhängig von den Absichten der Menschen, das Leben der Menschen und die Geschichte der Menschheit eine höchst planmäßige und zielbewußte Entwickelung, die nicht selten in höchstem Grade überrascht. Nun aber setzen Ordnung, Plan, Zweckmäßigkeit nothwendig einen intelligenten Geist als Ursache voraus, da ja alles einen zureichenden Grund seines Daseins haben muß. Der intelligente Mensch ist nicht Urheber dieser Ordnung

und kann's nicht sein; die blinde Naturkraft aber und der Zufall sind Factoren ohne jedwede Intelligenz. Und folglich muß es über der Welt und Menschheit eine intelligente Ursache geben, welche die Welt im ganzen und einzelnen geordnet hat und ordnet.

f) Der sechste (moralische) Beweis hat folgende Form: In unserem Innern, im Gewissen, kündigt sich ein sittliches Gesetz an, welches uns weder von uns selbst, noch von irgend einer menschlichen Auctorität gegeben ist. Nun setzt aber ein Gesetz, sein Dasein und Walten, ebenfalls eine entsprechende Ursache voraus, nämlich einen vernünftigen Gesetzgeber. Und folglich existirt über der Menschenwelt ein vernünftiger Gesetzgeber, der sich überdies in den Forderungen des Gewissens, in seinen belohnenden und strafenden Urtheilssprüchen als heilig und gerecht ankündigt.

g) Der siebente und letzte (historische) Beweis wird in folgender Weise geführt: Es ist eine historische Thatsache, daß die Gottesidee, die Ueberzeugung vom Dasein Gottes eine durchaus allgemeine ist [1]). Die Allgemeinheit dieser Ueberzeugung nun bekundet auch die Wahrheit derselben. Denn was alle Menschen, Gebildete und Ungebildete, der Vernunft und ihren Gesetzen folgend, für zweifellose Wahrheit gehalten haben und halten, das muß in der That wahr sein, sonst hört die Vernunft auf, Mittel der Wahrheitserkenntniß zu sein [2]).

Das Gesammtresultat der kosmologischen Beweisführung ist folgendes: Es gibt ein ungewordenes Sein, welches Ursache dieser Welt ist; dasselbe ist, weil ungeworden, von dem gewordenen Sein,

---

1) Nulla gens tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem deum habere debeat, tamen habendum sciat. Cicero, de leg. I. c. 8. §. 24. Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes; urbem vero templis diisque destitutam, quae precibus, iureiurando, oraculis non utatur, non bonorum caüsa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit. Plutarch. adv. Colotem c. 31. Vgl. außerdem die Abhandlung: „Ueber vergleichende Religionswissenschaft“ in den Historisch-politischen Blättern. 1885. Band 95. Heft 4 und 5; ferner Gutberlet's Ausführungen: „Gibt es Völker ohne Religion?“ in ‚Natur und Offenbarung‘. 1885. Heft 1 u. ff.; endlich Christian Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Freiburg 1886. — — der Neuzeit. Freiburg 1888.

2) Zur aposteriorischen Beweisführung vgl. den h. Thomas S. 1. q. 1. a. 3. und Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. n. 982 ff.

der Welt, wesentlich verschieden und wesentlich über ihm erhaben. Dieses ungewordene Wesen, wir nennen es Gott, muß außerdem als nothwendig, unveränderlich, als höchst weise, heilig und gerecht, kurz als unbeschränkt, schlechthin vollkommen, als das Sein selbst begriffen werden.

3. Gegen die aposteriorische Beweisführung wird von Cartesius eingewendet, der Mensch könne dann erst zur Wahrheit und Gewißheit gelangen, wenn er vom Dasein Gottes gewiß sei, der, als Schöpfer der Vernunft, diese nicht für den Irrthum, sondern nur zur Wahrheitserkenntniß habe schaffen können. Darum gebe es gar keine Gottesbeweise, da aller subjectiven Wahrheitserkenntniß das Wissen um Gottes Dasein vorausgehe; und es bleibe folglich dabei, daß die Gottesidee dem Menschen als fertige Idee schöpferisch mitgegeben sei. — Indessen auch zugegeben, daß dieses letztere richtig wäre[1]), so würde es doch offenbar Sache der Vernunft sein, sich Gewißheit darüber zu verschaffen, ob jener Idee auch objective Wirklichkeit entspricht. Zu jener Gewißheit aber kann die Vernunft gar nicht gelangen, eben weil nach Cartesius' eigener Lehre ohne das Wissen um Gottes Dasein eine Gewißheit überhaupt nicht möglich ist. Und so führt Cartesius' Behauptung zur vollendeten Scepsis.

Frohschammer wendet ein, zwischen den endlichen Dingen und dem unendlichen Gott bestehe gar kein Verhältniß, keine Proportion; deßwegen sei es ganz unmöglich, durch irgend eine Beweisführung vom Endlichen zum Unendlichen hinüber zu gelangen. Es sei dieses nur unter der Voraussetzung möglich, daß man pantheistisch zwischen dem Endlichen und Unendlichen einen nothwendigen Zusammenhang statuire. — Diese Einwendung ist sophistisch. Wenn zwischen Gott und den Dingen auch kein eigentliches Verhältniß dem Sein und der Vollkommenheit nach besteht, so besteht doch ein Verhältnrß der Abhängigkeit, und das genügt zur Beweisführung. Der Zusammenhang aber, der zwischen Gott und den Dingen besteht, ist allerdings ein nothwendiger, aber nur insofern, als jede Wirkung nothwendig eine Ursache hat. Daraus folgt keineswegs, daß die Ursache ihre Wirkung auch mit Nothwendigkeit gesetzt habe.

Speciell gegen den teleologischen und moralischen Beweis wendet Kant ein, sie bewiesen nur das Dasein einer höchst weisen und heiligen Intelligenz, nicht aber das Dasein eines unendlichen und schöpferischen Gottes. — Dagegen muß bemerkt werden, daß die fraglichen Beweise in den übrigen kosmologischen ihre Ergänzung finden. Außerdem kann man ihnen eine Form geben, daß sie für sich allein ausreichend sind. Das Gesetz im Innern des Menschen, Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt

---

1) Vgl. oben S. 88 ff.

haften nämlich den Dingen nicht lediglich äußerlich an, sondern sind innerlich in der Wesenheit selbst grundgelegt. Der Urheber der Ordnung unter den Dingen ist folglich Urheber der Dinge selbst. Speciell ist die wunderbare Leitung des Menschenlebens und der Menschengeschichte ohne Präscienz der zukünftigen freien Handlungen gar nicht möglich. Diese Präscienz aber setzt nothwendig eine unendliche Intelligenz voraus[1]).

Erste Abtheilung.

Die Wesenheit und die Attribute Gottes im allgemeinen.

§. 21.

Art und Weise, Gottes Wesen und seine Attribute zu bestimmen.

1. Den Anomöern Aetius und Eunomius gegenüber behaupten wir, daß eine comprehensive, d. h. erschöpfende Erkenntniß Gottes, die Gott seiner ganzen Erkennbarkeit nach in sich aufnimmt für jeden endlichen Geist unmöglich ist[2]). Die Kirche nennt Gott Deus incomprehensibilis[3]); ein Gleiches gilt von der h. Schrift[4]) und von den Vätern in ihrer Polemik gegen die

1) V. unten §. 29.

2) In der Vertheidigung seiner Irrlehre über den Sohn Gottes behauptete Eunomius, er erkenne Gott vollständig und erschöpfend; in Gott gebe es eben gar nichts Unbegreifliches und Geheimnißvolles. Und gewiß, dieses Letztere trifft bei dem Gotte zu, den Eunomius lehrte. Denn dieser Gott ist nichts Weiteres, als das abstracte, unbestimmte, inhaltslose Sein. Vgl. Diekamp, Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. Münster 1896. I. S. 123. Vgl. auch unten S. 111.

3) Vgl. das Lateranense 4. bei Denzinger n. 355 und das Vaticanum sess. 3. c. 1.

4) Benedicentes Dominum exaltate eum quantum potestis; maior est enim omni laude. Exaltantes eum replemini virtute; ne laboretis, non enim comprehendetis. Quis videbit eum et enarrabit? et quis magnificabit eum sicut est ab initio? Ecclus 43, 32 ff. O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Röm. 11, 33.

Eunomianer[1]). Vom speculativen Standpuncte aus bemerken die Theologen, daß eine endliche Erkenntnißkraft, auch wenn sie durch übernatürliche Kraft unterstützt wird, eine endliche Kraft bleibt und deßwegen außer Stande ist, ein unendliches Object, Gott, seiner ganzen Erkennbarkeit nach zu erfassen und in sich aufzunehmen.

Von der anderen Seite behaupteten viele Gnostiker, der „unbekannte Vater" stehe zu hoch über den Dingen, als daß er irgendwie vom menschlichen Verstande erreicht werden könne; deßwegen könnten wir von ihm auch gar nichts wissen und sagen.

Die Wahrheit ist, daß Gott allerdings erkennbar für uns ist, wenn auch in unvollkommener Weise. Denn, so urtheilt zunächst die Vernunft, Gott kann doch insoweit von uns erkannt werden, als er durch natürliche oder übernatürliche Offenbarung sich uns zu erkennen gibt; und die h. Schrift lehrt, daß Er sich thatsächlich offenbart habe[2]). Dementsprechend lehren Väter und Theologen mit Dionysius dem Areopagiten, daß Gott zwar incomprehensibilis und folglich auch ineffabilis, ἀνώνυμος sei, weil er nicht erschöpfend erkannt und ausgesprochen werden kann, daß er aber gleichwohl cognoscibilis, effabilis, πολυώνυμος sei, weil sich manches von ihm erkennen und folglich auch aussagen läßt[3]).

2. Manches über Gott erkennen wir schon durch das natürliche Licht unserer Vernunft, nicht bloß sein Dasein, sondern auch mancherlei über sein Wesen, sein Leben, seine Thätigkeit und Eigenschaften. Indessen manches ist für die Vernunft Geheimniß, vor allem die Lehre von der Trinität, wie später zu zeigen ist[4]). Hier hilft also die übernatürliche Offenbarung aus, und tritt eine andere Erkenntnißweise, der übernatürliche Glaube ein. Dabei sei in Erinnerung gebracht, daß die übernatürliche Offenbarung auch auf dem natürlichen Gebiete der Vernunft vielfach zu Hülfe kommt, indem sie die natürlichen Erkenntnisse über

---

1) Vgl. des h. Chrysostomus Homilien contra Anomoeos seu de incomprehensibili, sowie des h. Basilius u. a. Schriften gegen Eunomius.

2) Vgl. die oben S. 89 angeführten Stellen Weish. 13. 1 ff. und Röm. 1, 20; außerdem Apg. 14, 16. Speciell auf eine übernatürliche Offenbarung weisen die Worte hin: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. I Cor. 2. 9 f.

3) De div. nom. c. 1.

4) Vgl. unten §. 32, auch oben S. 47 ff.

Gott berichtigt, erweitert, vertieft, bestätigt[1]). — In der folgenden Darstellung haben wir es zunächst mit den Wahrheiten der zuletzt genannten Art zu thun und mit der Weise, dieselben zu gewinnen; daran schließt sich die Besprechung dessen, was eigentliches Geheimniß ist: die Lehre von der Trinität.

3. Die Wesenheiten der geschöpflichen Dinge erschließen wir aus ihren Erscheinungen, und wir bilden uns dadurch einen Begriff von ihnen, daß wir zunächst die Gattung, das Genus feststellen, d. h. die Beschaffenheit, die den verschiedenartigen Wesen der Gattung gemeinsam ist. Damit verbinden wir dann die Artbestimmung, d. h. die der Art, der Species eigenthümliche Beschaffenheit, die specifische Differenz. Zur Unterscheidung der Individuen bedienen wir uns gewisser, jedem Individuum eigenthümlicher, äußerer Merkmale.

Die Art und Weise nun, das göttliche Wesen zu bestimmen, ist zum Theile eine andere, zum Theile nicht. Sie ist eine andere, weil das göttliche Wesen, abgesehen davon, daß es keine sichtbaren oder sonstigen Erscheinungen oder Accidenzien an sich hat, durch keinen eigentlichen Begriff, wie ein körperliches Ding, aufgefaßt werden kann. Denn eine Beschaffenheit, die ihm mit Wesen anderer Art gemeinsam wäre, und zu welcher nur die specifische Differenz hinzugefügt zu werden brauchte, besitzt Gott nicht. Kommt ihm doch selbst die allgemeinste Bestimmung alles dessen, was ist, das Sein, in einem wesentlich anderen Sinne zu, als den geschöpflichen Dingen. Die Dinge haben ihr Sein ab alio, Gott aber a se. Und weil folglich Gott extra et supra omne genus ist, so kann auch kein eigentlicher Begriff von ihm in der angegebenen Weise gebildet werden. — Die Weise, Gott zu erkennen, kommt aber mit der Weise, die Geschöpfe zu erkennen insofern überein, als wir seine Beschaffenheit nicht zwar aus physischen Accidenzien, wohl aber aus den Wirkungen einigermaßen erschließen können, die er außer sich gesetzt hat. Wir erkennen demnach Gott nur durch Vorstellungen und Ausdrucksweisen, die wir von seinen Werken, den geschöpflichen Dingen, nicht aber unmittelbar von ihm selbst gewonnen und entlehnt haben.

4. Die Methode nun, nach welcher dieses im näheren geschieht, verläuft in drei Stufen, die sich gegenseitig ergänzen.

---

1) Vgl. oben S. 49; S. 55.

a) Die via negationis seu remotionis besteht darin, daß wir die den Geschöpfen anhaftenden Unvollkommenheiten (Gewordensein, Endlichkeit, Veränderlichkeit) ausschließend und negirend, Gott als das ungewordene, unendliche, unveränderliche u. s. w. Sein bestimmen. So gelangen wir zu den sog. negativen Attributen Gottes, oder zu den Attributen des Seins, die übrigens nur dem sprachlichen Ausdrucke, nicht aber dem Inhalte nach negativ sind, da sie, die den Geschöpfen eigenen Schranken verneinend, nur Affirmationen Gott zukommender positiver Vollkommenheiten sind[1]).

Die durch die negativen Attribute gewonnene Gotteserkenntniß ist übrigens noch unbestimmt und dunkel, wie wir auch nur eine unbestimmte Vorstellung etwa des menschlichen Wesens haben würden, so lange wir uns dasselbe bloß nach allgemeinen Seinsbestimmungen als ein gewordenes, endliches, zeitliches Sein vorstellen wollten. Erst durch Formulirung des Begriffes, d. h. durch Erfassung der Gattungs- und Artbestimmungen gelangen wir zu einer bestimmteren Auffassung des Menschenwesens. Und weil nun von Gott kein eigentlicher Begriff gewonnen werden kann, so muß die Vernunft in anderer Weise ihre Gotteserkenntniß zu erweitern trachten. Und dieses geschieht

b) durch die via causalitatis, durch welche die positiven Attribute Gottes, die Attribute der Thätigkeit, z. B. Weisheit, Allmacht gewonnen werden. Da nämlich nach dem Causalitätsprincip jede Wirkung in ihrer Ursache in irgend einer Weise enthalten sein muß, so müssen auch die geschöpflichen Vollkommenheiten, Macht, Weisheit u. s. w., als Wirkungen Gottes in Gott ihrer Ursache irgendwie enthalten sein, und es fragt sich nur, in welcher Weise.

Um dieses festzustellen, müssen wir bei den geschöpflichen Vollkommenheiten zwischen perfectiones mixtae und perfectiones purae unterscheiden. Die ersteren sind solche, die schon in ihrem Begriffe eine Unvollkommenheit, einen Mangel ausdrücken, z. B. Körperlichkeit, sinnliche Wahrnehmung, successive Erkenntniß. Derartige Vollkommenheiten können also selbstredend Gott nicht formaliter, d. h. im eigentlichen Sinne beigelegt werden, weil damit eine Unvollkommenheit in das göttliche Wesen hineingetragen würde, sondern nur virtualiter, sofern Gott die Kraft hat, sie den Geschöpfen mitzutheilen, und eminenter, sofern sie in wesentlich höherer, in denkbar höchster Weise im göttlichen Wesen eingeschlossen

---

1) So ist z. B. ungeworden = durch sich selbst seiend; unveränderlich = beharrlich im Sein.

sind. Die perfectiones purae hingegen sind solche Vollkommenheiten, die ihrem Begriffe nach, ganz abgesehen von der Weise, wie sie in den Geschöpfen verwirklicht sind, keinen Mangel, keine Negation in sich schließen, z. B. Sein, Kraft, Leben, Geist, Weisheit. Solche Vollkommenheiten kommen Gott formaliter, d. h. im eigentlichen Sinne zu. Aber darum kommen sie ihm und den Geschöpfen doch nicht in gleichem Sinne zu, so daß ihre Prädicirung von Gott und den Geschöpfen eine praedicatio univoca wäre. Denn die göttlichen Vollkommenheiten, z. B. die Weisheit, unterscheiden sich wesentlich von den entsprechenden geschöpflichen. Aber ihre Prädicirung von Gott und dem Geschöpfe ist doch auch keine praedicatio aequivoca, als wenn die prädicirte Vollkommenheit etwas ganz anderes in Gott, etwas ganz anderes in den Geschöpfen wäre, bei welcher Annahme eine vernünftige Gotteserkenntniß nicht mehr möglich sein würde. Ihre Prädicirung von Gott und den Geschöpfen steht vielmehr in der Mitte zwischen den beiden genannten, sie ist eine praedicatio analoga. So sind z. B. die göttliche und die menschliche Weisheit zwar nicht von gleicher Art; aber die göttliche Weisheit ist doch auch nicht etwas total anderes, als die menschliche, sondern zwischen beiden besteht Analogie, Aehnlichkeit, d. h. Uebereinstimmung in gewisser Beziehung, in anderer Beziehung aber Verschiedenheit. Unser ganzes Denken über Gott, sein Wesen, seine Attribute ist somit ein sog. analoges Denken, d. h. da wir Gott nicht unmittelbar schauen, so haben wir auch keine Vorstellungen und Begriffe, die, von ihm selbst entnommen, ihn ausdrücken, wie er ist. Wir gehen darum in unserem Denken über Gott von den ihm ähnlichen Geschöpfen aus und von den Vorstellungen und Begriffen, die wir uns von ihnen gebildet haben, und die eben deßhalb nur unvollkommen ausdrücken, was Gott ist und wie er ist. Und wenn wir dann also diese unvollkommenen Vorstellungen auf Gott übertragen, dann ist es nothwendig, dieselben sofort hinterher zu rectificiren und zu modificiren, um jeglichem Anthropomorphismus vorzubeugen. Eben dieses geschieht aber unter Anwendung der negativen Attribute

c) durch die via eminentiae. Die geschöpfliche Weisheit ist von der Wesenheit und den übrigen Attributen real verschieden, sie ist Accidenz, endlich, mitgetheilt u. s. w. Die göttliche Weisheit aber, nach Maßgabe der negativen Attribute, ist mit der Wesenheit und den übrigen Attributen sachlich identisch; sie ist ebendeßhalb substantielle, ungewordene, ewige, unendliche Weisheit. — Wie also das Geschöpf im eigentlichen Sinne weise ist, so ist auch Gott im wahren und eigentlichen, nicht etwa im bildlichen Sinne weise, und es besteht demnach zwischen der göttlichen und menschlichen Vollkommenheit eine,

wenn auch schwache, so doch wahre Aehnlichkeit. Die Verschiedenheit aber besteht darin, daß dasjenige, was der Creatur in endlichen, getrennten, mitgetheilten Formen zukommt, im göttlichen Wesen eminenti modo enthalten ist, als etwas Ungewordenes, Ewiges, Einfaches, Substantielles, Unendliches. Das ist der Grund, weßhalb einige Schriftsteller, z. B. der Areopagite, Gott bald non existens, non vivens, bald supersubstantialis, superessentialis, supersapiens u. s. w. nennen, weil Gott alles dieses nicht in derselben, sondern in unvergleichlich vollkommenerer Weise ist, als es bei den Geschöpfen der Fall ist[1]).

§. 22.

Die metaphysische Wesenheit Gottes; Verhältniß der Attribute zu einander und zum göttlichen Wesen; Eintheilung derselben.

1. All unser Denken über Gott ist dem Gesagten zufolge ein *analoges* Denken. Diese Weise zu denken ist einerseits nothwendig für uns, andererseits auch berechtigt und wahr, weil wir einmal über Gott nicht anders denken können, weil ferner zwischen Gott und seinen Geschöpfen eine wahre Aehnlichkeit besteht, und weil wir obendrein auch der Verschiedenheiten uns bewußt bleiben, welche zwischen tt und den Geschöpfen bestehen. Unter Anwendung dieser Denkweise haben nun die Theologen auch die *metaphysische Wesenheit Gottes* zu bestimmen, d. h. eine begriffliche Auffassung Gottes zu geben versucht.

Die *physische Wesenheit* (substantia prima, οὐσία πρώτη) eines Dinges ist das Ding selbst, wie es in Wirklichkeit da ist, ausgestattet mit objectivem Dasein, mit einer individuellen Wesenheit, mit einer Summe wesentlicher und unwesentlicher Eigenschaften und Accidenzien. Unter *metaphysischer Wesenheit* (substantia secunda, οὐσία δευτέρα) hingegen verstehen wir die Wesenheit, wie sie begrifflich aufgefaßt wird, also die allgemeine Gattungs- und Artbeschaffenheit und nichts anderes. Unter der *physischen Wesenheit Gottes* verstehen wir demnach ebenfalls die göttliche Wesenheit, wie sie objectiv da ist, also Gott selbst mit der ganzen Fülle seiner un-

1) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. n. 1043 ff.

endlichen Vollkommenheiten. Und so fragt sich jetzt, in welcher Weise die metaphysische Wesenheit, d. h. der begriffliche Ausdruck der physischen zu fassen und zu formuliren sei. — Wir sahen bereits, daß ein eigentlicher Begriff Gottes deßwegen unmöglich ist, weil Gott über aller Gattung schlechthin erhaben ist. Dazu kommt nun aber, daß, weil in Gott alles in gleicher Weise wesentlich ist, der Begriff Gottes die unendliche Fülle aller seiner Vollkommenheiten zum Ausdruck bringen müßte, was keine endliche Intelligenz vermag. Gleichwohl dürfen wir eine Definition Gottes versuchen; müssen uns dabei freilich stets bewußt bleiben, daß unser diesbezügliches Denken ein analoges ist, nach der Weise, wie wir über die Geschöpfe zu denken pflegen, und daß folglich der so gewonnene Begriff kein eigentlicher, sondern nur ein uneigentlicher oder analoger ist.

2. Da dem göttlichen Wesen das Sein eignet, das Sein der Geschöpfe aber, wenn auch von anderer Art, doch ein dem göttlichen analoges ist, so stellen wir mit Rücksicht hierauf das Sein als Gattungsbeschaffenheit auf und haben nur noch die specifische Differenz zu suchen, durch welche das göttliche Sein von allem andern Sein verschieden ist. Die Scotisten und Nominalisten setzen diese Differenz in die Unendlichkeit, einzelne neuere Thomisten in die göttliche Intelligenz[1]), noch einzelne andere neuere Theologen in die Ewigkeit[2]), alle anderen aber, und zwar, weil der menschlichen Denkweise entsprechend, mit Recht, in die göttliche Aseität, durch welche Gott das Sein selbst ist.

Die specifische Differenz auf creatürlichem Gebiete hat nämlich eine dreifache Beschaffenheit:

a) Sie kommt den Wesen einer Art allein und ausschließlich zu und unterscheidet sie deßwegen von allen anderen Wesen der Gattung. — Da es nun aber solcher unterscheidender Merkmale der Regel nach mehrere gibt, so heben wir nicht jedes beliebige als specifische Differenz heraus, etwa das Sprachvermögen beim Menschen, sondern jenes, welches als das ursprünglichste, alle andern begründende und deßwegen als das bedeutungsvollste und am gründlichsten unterscheidende sich zu erkennen gibt, z. B. beim Menschen die Vernünftigkeit. Die specifische Differenz characterisirt sich demnach

---

1) Z. B. Gonet. Vgl. Kleutgen, Institutiones theologicae. n. 215.

2) Z. B. C. M. Schneider, in seinem Werke: Natur, Vernunft, Gott. Regensburg 1883.

b) als diejenige Beschaffenheit, die uns als die schlechthin unterscheidende, als die bedeutungsvollste und hervorstechendste von allen andern zuerst und am meisten in die Augen fällt. Sie erscheint endlich

c) als Grund und Vorbedingung aller anderen eigenthümlichen Eigenschaften und Merkmale des Dinges.

Daß nun die Aseität in der That diesen drei Requisiten entspricht, liegt auf der Hand. In Wirklichkeit unterscheidet sie ja Gott von allen andern Wesen; sie ist auch das hervorstechendste Merkmal. Denn wodurch könnte sich Gott gründlicher von den Geschöpfen unterscheiden, als dadurch, daß die letztern durch ihn geworden, er allein von sich selbst, der Ungewordene ist? Endlich stellt sich die Aseität auch als Grund und Quelle aller göttlichen Vollkommenheiten dar. Denn das göttliche Sein, weil durch sich selbst existirend, ist ebendeßhalb das Sein selbst, das Sein schlechthin und folglich Inbegriff aller nur möglichen und denkbaren Vollkommenheit. Auch berufen sich Väter und Theologen mit Grund auf die Stelle im Buche Exodus, wo Gott mit solchem Nachdruck sich selbst den Seienden nennt[1]). Denn damit characterisirt er offenbar sich selbst im Gegensatz zu allen anderen Wesen als das ens a se, als das Sein und die Wirklichkeit selbst.

Wollen wir also einmal Gott gemäß unserer menschlichen Denkweise definiren, so haben wir die Aseität als specifische Differenz anzusetzen und bestimmen dann Gott seiner metaphysischen Wesenheit, seinem Begriffe nach als das ens (Genus) a se (specifische Differenz), oder auch, was hiermit unmittelbar gegeben ist, als das Wesen, welches das Sein und die Wirklichkeit selbst ist: ens, quod est esse ipsum.

3. Zwischen zwei oder mehreren Objecten besteht sachliche Verschiedenheit (distinctio realis), wenn diese Objecte ganz unabhängig von unserem Denken in der objectiven Ordnung verschieden sind, so daß den verschiedenen Begriffen auch sachlich verschiedene Gegenstände entsprechen. Die extremen Realisten nun behaupteten hinsichtlich der göttlichen Attribute eine solche distinctio realis, indem sie lehrten, den verschiedenen Begriffen, mit denen wir die göttlichen Attribute auffassen, entsprächen auch im göttlichen Wesen real verschiedene Vollkommenheiten. Diese Auffassung ist falsch.

---

1) Dixit Deus ad Moysen: Ego sum, qui sum (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)· Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. 3, 14. — Dazu der Name Jehova = ὁ ὤν.

Eine distinctio pure mentalis (oder auch rationis ratiocinantis sive rationis sine fundamento in re) ist gegeben, wenn ich genau eine und dieselbe Sache durch verschiedene Begriffe ausdrücke, so daß diese Begriffe nur dem Wortlaute, nicht aber ihrem Inhalte nach verschieden sind. Solche Begriffe (z. B. homo und animal rationale) können also ohne weiteres mit einander vertauscht werden, und der anscheinende Unterschied wird lediglich durch das Denken oder durch den sprachlichen Ausdruck gesetzt, ohne in den Dingen selbst einen Grund zu haben. Nun behaupteten die Nominalisten, wenn wir im Denken verschiedene göttliche Attribute unterschieden, so sei das eine rein mentale Distinction. Da nämlich im göttlichen Wesen alle Vollkommenheiten mit dem Wesen in eins zusammenfielen, so fielen auch unsere Begriffe in eins zusammen, seien völlig identisch, und die Sätze: Gott ist weise, Gott ist gerecht, seien vollständig gleichbedeutend. Auch das ist falsch. Richtig ist, daß in Gott alle Vollkommenheiten mit dem einfachen Wesen eins sind; nicht richtig aber, daß wir ohne weiteres die Begriffe als identisch vertauschen können. Denn eine ganz andere Vollkommenheit denken wir uns unter der Gerechtigkeit, eine ganz andere unter der Weisheit[1]).

Die Wahrheit liegt in der Mitte, und die Unterscheidung, die in Gott zutrifft, ist die distinctio virtualis (oder auch rationis ratiocinatae seu rationis cum fundamento in re, διαφορὰ κατ᾽ ἐπίνοιαν). Eine solche ist dann vorhanden, wenn ein und dasselbe Object so geartet ist, daß man dasselbe unter verschiedenen Gesichtspuncten auffassen kann oder muß, um unter inhaltlich verschiedenen Begriffen sich seinen Inhalt, seine Beschaffenheit, sein Verhältniß zu anderen Dingen nach und nach vorzustellen. Die Unterscheidung wird hier also nicht lediglich durch das Denken gesetzt, sondern das Object selbst in seiner eigenthümlichen Natur und in seinen verschiedenen Aeußerungen und Wirkungen berechtigt dazu, sie zu machen[2]). Und in dieser Weise sind auch die göttlichen Attribute von einander und vom göttlichen Wesen nicht sachlich (realiter) verschieden, sondern bilden Ein absolut einfaches Sein. Wohl aber sind sie begrifflich (virtualiter) verschieden, sofern die Begriffe sprachlich und inhaltlich verschieden sind, durch welche wir uns die ganze Fülle des

---

1) Einiges Nähere über Nominalismus und Realismus siehe oben S. 71 f.

2) So unterscheiden wir bloß virtuell in unserer höhern Erkenntniß zwei Seiten, Verstand und Vernunft; vermöge derselben Unterscheidung betrachten wir das Weizenkorn bald als Same, bald als Frucht.

göttlichen Seins successive vorführen, dasselbe gewissermaßen von seinen verschiedenen Seiten betrachtend. Wir können eben nicht anders denken; und wenn wir so denken, dann ist unser Denken freilich unvollkommen, aber wahr, weil es sein Fundament im göttlichen Wesen hat, insofern dieses in absoluter Einfachheit alles das in Wahrheit ist (Wesenheit, Person, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit), was wir in verschiedenen Begriffen von ihm denken.

Wenn die scotistische Schule noch eine zwischen der realen und virtuellen angeblich in der Mitte liegende sog. distinctio formalis in Gott selbst annimmt, so ist zu bemerken, daß ein Mittleres zwischen den beiden genannten Distinctionen gar nicht denkbar ist. Die formelle Distinction ist entweder mit der virtuellen identisch, oder, wenn nicht, so kommt sie auf die reale hinaus und trägt sachliche Unterschiede in die göttliche Wesenheit hinein [1]).

4. Von den Eintheilungen der Attribute Gottes merken wir uns folgende:

a) Negative und positive, jenachdem sie dem Ausdrucke nach negativ oder positiv sind. — Mit dieser deckt sich so ziemlich die andere Eintheilung in nicht mittheilbare und in mittheilbare Attribute. Die negativen Attribute, sofern sie ihrem Begriffe nach mit der Natur des Geschöpfes streiten (Ungewordensein, Nothwendigkeit, Unabhängigkeit u. s. w.), sind nicht mittheilbar; wohl aber die positiven, sofern das Geschöpf an ihnen in beschränkter Weise participiren kann.

b) Attribute des Seins und der Thätigkeit, jenachdem sie das göttliche Sein oder die göttliche Thätigkeit bestimmen.

c) Absolute und relative Eigenschaften, jenachdem sie das göttliche Sein an sich bestimmen oder eine Beziehung Gottes zu den Geschöpfen ausdrücken.

d) Physische und moralische Attribute; die ersteren bestimmen Gottes Wesen und Wirken nach der Vollkommenheit ihres Seins; die letzteren drücken speciell eine sittliche Vollkommenheit aus. — Wir besprechen in der folgenden Darstellung zuerst die Attribute des Seins, dann die der Thätigkeit.

---

1) Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit. I. n. 184 ff. und Instit. theol. n. 260 ff.

Zweite Abtheilung.

Die Attribute Gottes im besonderen.

Erste Unterabtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

§. 23.

Nothwendigkeit, Unbedingtheit, Unendlichkeit Gottes.

Die Attribute des göttlichen Seins sind unmittelbar oder mittelbar mit der Aseität gegeben, und zwar

1. Die Nothwendigkeit Gottes. — Ein Wesen existirt mit Nothwendigkeit, wenn zwischen seinem Dasein und seiner Wesenheit kein Unterschied besteht, das Dasein also mit der Wesenheit selbst zusammenfällt und deßhalb untrennbar von ihr ist. Nun aber ist Gott nicht ab alio, sondern a se; sein Dasein ist also mit der Wesenheit selbst gegeben und ist eins mit ihr. Gott existirt folglich mit innerer Nothwendigkeit, weil das, was schlechthin eins ist- nicht getrennt werden kann.

2. Ein Wesen ist unbedingt, wenn es, um vollkommen so zu sein und so zu leben, wie es seiner Natur entspricht, keines anderen Wesens bedarf. Nun aber ist Gott a se; er hat von sich selbst sein eigenthümliches Sein und damit auch seine eigenthümliche Thätigkeit. Er ist folglich unbedingt, unabhängig, absolut.

3. Wir nennen jenes Wesen schlechthin (simpliciter) unendlich, dessen Sein oder Vollkommenheit in keiner Weise Grenzen hat. Vom simpliciter infinitum unterscheiden wir das infinitum secundum quid, das Unendliche, das nicht allseitig, sondern nur nach einer bestimmten Richtung hin, etwa der Zahl oder der Quantität nach keine Grenze hat. Dasselbe ist bloß potentia infinitum (indefinitum), wenn es zwar ohne Ende vergrößert werden kann, in Wirklichkeit aber fortwährend endlich bleibt, z. B. eine Linie oder Zahl. Es ist actu infinitum, wenn es in Wirklichkeit unendlich, also thatsächlich so groß ist, daß es in seiner Art keine Grenze hat und einer Vermehrung oder Vergrößerung nicht mehr fähig ist; z. B. unendlich viele Menschen, Gestirne, ein unendlich

großer Körper. Ob ein Unendliches dieser letzteren Art objectiv möglich sei, wird von einzelnen bejaht, von den meisten verneint[1]).

Nach dem Dogma ist Gott schlechthin unendlich.

a) Die vierte Synode vom Lateran und das Vaticanum nennen Gott immensus, omni perfectione infinitus[2]).

b) Die h. Schrift redet freilich keine philosophische Sprache; gleichwohl leitet sie uns sehr deutlich an, Gott in seinen einzelnen Vollkommenheiten und in seinem ganzen Sein als durchaus schrankenlos zu denken. Sie lehrt, daß, was den Geschöpfen an Vollkommenheit eigne, Gott in unvergleichlich höherem Grade zukomme[3]); sie sagt von Gott, daß er das wahre Licht, der Weg, die Wahrheit und das Leben sei; daß er also Licht und Leben nicht etwa habe, sondern sei, d. h. daß er an jenen Vollkommenheiten nicht participire, sondern daß dieselben ihrem ganzen Begriffe nach, in absoluter Vollendung in ihm wirklich seien[4]). Ebendasselbe lehrt die Schrift vom göttlichen Sein überhaupt; denn sie nennt Gott den Seienden, das Sein[5]); woraus folgt, daß Gott das Sein, oder, weil jede Vollkommenheit ein Sein ist, daß er die Vollkommenheit schlechthin ist. Endlich wird Gottes Schrankenlosigkeit und Unendlichkeit auch ausdrücklich hervorgehoben[6]).

---

1) Vgl. Pesch, Institutiones philosophiae naturalis. Freiburg 1880. n. 409. Von neueren Philosophen und Theologen verhält sich z. B. Pesch a. a. O. negativ; für die Möglichkeit mit gewissen Beschränkungen treten ein Gutberlet, Das Unendliche. Mainz 1878; kürzer in der Metaphysik. Münster 1880. S. 116 ff.; ebenso Pohle, Das Problem des Unendlichen, im Mainzer Katholik. 1880. II. Heft 3 ff. Vgl. auch Historisch-politische Blätter. Jahrg. 1881. Band 87. Heft 10. S. 739 ff.

2) Vgl. Denzinger, n. 355 und Vatic. sess. 3. c. 1.

3) Haec dicit Dominus: Quis similis mei? Is. 44, 6 f.; vgl. Ps. 93 9; Weish. 13, 3 ff.

4) Lux vera, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Joh. 1, 9. Ego sum via et veritas et vita, ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Joh. 14, 6. Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. I. Joh. 1, 5. Deus caritas est. 4, 8 u. 16.

5) Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. II Mos. 3, 14.

6) Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis. Ps. 144, 3. Auch Bar. 3, 24 f. läßt sich verwerthen: O Israel, quam magna est domus Dei et ingens locus possessionis eius! Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus.

c) Im Anschluß an II Mos. 3, 14 leiten Väter und Theologen die Unendlichkeit Gottes auf *rationellem* Wege aus der Aseität in folgender Weise her: Da Gott sein Sein nicht durch Mittheilung besitzt, sondern in sich selbst letzte und einzige Quelle alles Seins ist, so ist er das Sein selbst. Folglich schließt Gott alles in sich, was unter den Begriff des Seins fällt, also jede denkbare und mögliche Vollkommenheit, er ist somit schrankenloses, unendliches Sein. — Wir können auch in folgender Weise argumentiren: Gott ist das Sein schlechthin. Weil nun aber das Sein schlechthin seinem Begriffe nach nur Sein, nicht aber Nichtsein, d. h. Schranke in sich schließt, so folgt, daß Gottes Sein ein Sein ohne irgend welche Schranke, d. h. unendlich ist. — Und weil dem göttlichen Sein kein Nichtsein, keine Unvollkommenheit beigemischt ist, so nennen wir Gott *reines Sein*, *reinste Wirklichkeit*, actus purissimus.

Diese unsere Auffassung des reinen Seins hat also gar nichts mit dem sog. *reinen Sein der idealistischen Philosophie* gemein. Denn dieses ist nichts anderes, als ein ganz allgemeiner Begriff, der, wenn wir von allen besonderen Formen des Seins abstrahiren, in unserer Vorstellung übrig bleibt, also ein pures, inhaltloses Gedankending, aus dem dann die idealistische Philosophie in wunderlichem Prozesse die ganze Wirklichkeit sich entwickeln läßt. — Auch wollen wir, Gott als die reinste Wirklichkeit bestimmend, nicht nach Weise anderer Pantheisten ausdrücken, daß den endlichen Dingen kein wahres substantielles Sein zukomme, sondern nur ein wesenloses, das eines Accidens oder einer Erscheinung am göttlichen Sein. Gott ist reines Sein, weil ihm keine Unvollkommenheit beigemischt ist; die Dinge aber haben zwar ein wahres, substantielles Sein für sich, aber dasselbe ist kein reines, weil ihm Schranken und Unvollkommenheiten anhaften. — Man hat auch behauptet, in dem aristotelisch-scholastischen Terminus μὴ ὄν sei die Vorstellung des pantheistischen reinen Seins ausgesprochen. Mit Unrecht! Denn unter dem μὴ ὄν verstehen die Scholastiker die sog. materia prima, das allen körperlichen Dingen zu Grunde liegende unbestimmte, materielle Substrat, das erst durch die Vereinigung mit einer substantiellen Form bestimmtes und volles Dasein empfängt.

§. 24.

Einheit, Einfachheit, Unsichtbarkeit Gottes.

1. Credo in Deum, in unum Deum, so lautet das kirchliche *Dogma* gemäß dem Eingang der kirchlichen Glaubensbekenntnisse.

Die Lehre von der Einheit Gottes ist eine Grundlehre des alten wie des neuen Testamentes[1]).

Die Vernunft schlägt in ihrer Beweisführung zunächst den aposteriorischen Weg ein, indem sie auf die großartige Einheit und Harmonie des Universums hinweist. Denn diese bekundet unverkennbar eine streng einheitliche Weltursache; jedenfalls erscheint die Annahme mehrerer Weltursachen durchaus überflüssig. — Dagegen läßt sich einwenden, die Welt weise allerdings auf ein streng einheitliches Wesen als ihre Ursache hin; dadurch sei nun aber das Dasein anderer gleichartiger Wesen noch keineswegs ausgeschlossen. Diesem Einwande wird auf apriorischem Wege folgendermaßen begegnet: Das göttliche Wesen ist, wie gezeigt wurde, seinem Sein nach unendlich. Gäbe es nun mehrere Wesen dieser Art, so müßten dieselben, um als unterschiedene denkbar und möglich zu sein, jedes für sich specifische oder individuelle Vollkommenheiten besitzen, die den andern fehlten. Damit wäre dann aber die Unendlichkeit dieser Wesen sofort wieder aufgehoben. Folglich kann das unendliche Sein nicht ein mehrfaches der Zahl nach, sondern nur ein streng einheitliches sein.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Falschheit des Polytheismus; nicht minder die des sog. Tritheismus, der ehemals bei Johannes Philoponus und Konon seine Vertretung fand[2]), endlich auch die des gnostischen Dualismus. Letzterer ist auch aus dem Grunde widervernünftig, weil, da alles Böse in einem Mangel besteht, ein absolut böses Wesen mit dem puren Nichts identisch sein würde.

2. Man unterscheidet eine physische und eine metaphysische Zusammensetzung. Die erstere eignet den Körpern, sofern diese ihrem Sein nach aus sachlich verschiedenen, physischen oder materiellen Theilen zusammengesetzt sind; die letztere den geschaffenen Geistern, sofern diese sei es aus sachlich, oder sei es aus virtuell verschiedenen metaphysischen Bestandtheilen, z. B. aus Wesenheit und Attributen bestehen. Gott ist schlechthin einfach, d. h. er schließt jede physische, aber auch jede Zusammensetzung aus sachlich verschiedenen metaphysischen Bestandtheilen aus, und

1) Videte, quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me. V Mos. 32, 39; vgl. II. 20, 3. Ego sum Deus et non est ultra Deus. Is. 46, 9. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum. Joh, 17, 3; vgl. I Cor. 8, 6; Eph. 4, 6.

2) Ersterer, Aristoteliker in Alexandrien, † gegen 610; letzterer gleichzeitiger Bischof von Tarsus, beide Monophysiten.

nur virtuelle Unterschiede können bei ihm, von den trinitarischen Beziehungen abgesehen, in gewissem Sinne zugegeben werden. Es ist nämlich zu beachten, daß auch bei der distinctio virtualis noch unterschieden werden muß. Es gibt eine dist. virt., die eine metaphysische Zusammensetzung einschließt und eine solche, welche sie ausschließt. Es können nämlich mehrere Vollkommenheiten in einem Dinge so verbunden sein, daß sie freilich im Dinge nur virtuell verschieden, aber dennoch so geartet sind, daß die eine die andere nicht nothwendig fordert oder einschließt, in Folge dessen die eine auch ohne die andere dasein kann. So sind im Menschen Sein, Leben, niederes und höheres Erkennen virtuell verschieden. Aber das Sein fordert das Leben nicht nothwendig, denn es gibt zahlreiche Dinge, die zwar sind, aber nicht leben u. s. w. Und so ergibt sich hier allerdings eine metaphysische Zusammensetzung. Nun gibt es aber auch Vollkommenheiten, die sich nothwendig fordern und sich gegenseitig einschließen, so zwar, daß die eine getrennt von der andern gar nicht dasein kann, z. B. die transscendenten Bestimmungen des Seienden: Einheit, Wahrheit, Güte. Und da haben wir eine dist. virt. ohne metaphysische Zusammensetzung, die Gott zugeschrieben werden muß.

Im Unterschiede von Audius, oder doch seinen Schülern und andern Anthropomorphiten[1]), lehrt das kirchliche Dogma, daß von Gott alle physische Zusammensetzung auszuschließen, daß er mithin vollkommen körperlos sei.

a) Die Synode von Rheims, ebenso die vom Lateran[2]) und das Vaticanum a. a. O. nennen Gott omnino simplex.

b) Die h. Schrift legt Gott Attribute bei, die mit der Körperlichkeit unvereinbar sind. Sie nennt ihn unermeßlich, was kein Körper ist; sie nennt ihn allgegenwärtig, was Gott als Körper wenigstens insofern nicht sein kann, als seine Gegenwart durch die übrigen Körper beschränkt wäre; sie nennt ihn unsterblich, unvergänglich, da doch ein Körper seiner Natur nach auflösbar und vergänglich ist. Außerdem sagt Christus ausdrücklich, daß Gott Geist sei, und die ihn anbeten, müßten ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten[3]). Christus sagt also nicht, daß Gott einen Geist

1) Audius, Bischof in Mesopotamien im 4. Jahrh., war das Haupt einer schismatischen Partei, die mit Berufung auf I Mos. 1, 26 dem Anthropomorphismus huldigte; andere Anthropomorphiten fanden sich um dieselbe Zeit unter den ägyptischen Mönchen.

2) Vgl. Denzinger, n. 329 und 355.

3) Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Joh. 4, 24. Vgl. Röm. 1, 20; I Tim. 6, 16.

habe, sondern daß er Geist sei; überdies betont er, daß die Anbetung Gottes deßwegen nicht auf bestimmte Oertlichkeiten beschränkt sei, weil Gott Geist sei. Nun wird aber ein Wesen gerade durch die reine Geistigkeit über die engen Schranken des Raumes emporgehoben.

c) Die Väter, z. B. Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nazianz[1]) vertheidigen die Unkörperlichkeit Gottes den Anthropomorphiten gegenüber. Daß auch Tertullian, Melito von Sardes und Epiphanius in dieser Beziehung correct gedacht haben, läßt sich durch gewichtige Gründe darthun[2]).

d) Die Vernunft argumentirt also: Gott ist kein Körper, weil er unendlich ist, ein Körper aber niemals schlechthin unendlich sein kann. Gott hat auch keinen Körper, denn gehörte ein Körper zu seiner Wesenheit, so würde Gott aus Materie und Form bestehen, was ganz unmöglich ist. Entweder würde nämlich die geistige Form in sich unendlich sein; dann aber wäre sie einer substantiellen Verbindung mit einer Materie gar nicht fähig, da sie von einer solchen Verbindung absolut nichts mehr gewinnen könnte. Oder sie wäre in sich endlich; dann aber könnte sie durch Verbindung mit einem endlichen Körper nimmermehr jene Unendlichkeit erlangen, die wir als ein wesentliches Attribut Gottes bereits nachgewiesen haben. — Auch die allseitige Unbedingtheit und Aseität Gottes könnten unter solcher Voraussetzung nicht mehr festgehalten werden.

3. Dem griechischen Mönche Gregorius Palamas, dem Bischofe von Poitiers, Gilbert von Porrée und dem Abte Joachim von Floris in Calabrien gegenüber[3]), die eine metaphysische Zusammensetzung Gottes annahmen, indem sie zwischen Wesenheit und Attributen, namentlich zwischen Wesenheit und Personen sachlich unterschieden, ist auch die metaphysische Einfachheit Gottes als kirchliches Dogma anzusehen.

a) Die Kirche vertheidigt zu Rheims gegen Gilbert[4]), ebenso

---

1) Ersterer in seinem liber adv. Anthropomorphistas, letzterer in der or. 28. Weiteres bei Petavius, De Deo l. 2. c. 1.

2) Vgl. Kleutgen, Instit. theol. n. 232.

3) Der zuerst genannte gehört dem 14., die zuletzt genannten dem 12. Jahrh. an.

4) Die Synode definirt: Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin di-

auf den beiden andern vorhin genannten Synoden vom Lateran und Vatican die absolute Einfachheit Gottes und nennt Gott omnino simplex.

b) Die Schrift lehrt, daß Gott Wahrheit, Heiligkeit u. s. w. sei, daß also die Attribute nicht zur Wesenheit hinzukommen, sondern mit ihr identisch sind [1]).

c) Der h. Bernhard bekämpft den Irrthum Gilbert's [2]), und schon der h. Augustin bemerkt: Deus simplex, quia quod habet, hoc est [3]).

d) Nach den Aussagen der Vernunft fallen in Gott dem Gesagten zufolge zunächst Wirklichkeit (Dasein) und Wesenheit zusammen [4]). Gottes Wesenheit ist in der Weise die Wirklichkeit selbst, daß zwischen beiden nicht einmal ein virtueller, sondern nur ein rein mentaler Unterschied besteht [5]).

Ebendeßwegen gibt es in Gott auch keinen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Potentialität und Actualität. Denn da Wesenheit und Wirklichkeit identisch sind, so ist alles, was die Wesenheit einschließt, wirklich, und eine Anlage oder Möglichkeit, die noch entwickelt, verwirklicht werden könnte, findet sich nicht in ihr. Ebendeßhalb gibt es in Gott auch keinen Unterschied zwischen Kraft und Thätigkeit, sondern, weil eine Kraft erst in der Thätigkeit ihre volle Wirklichkeit findet, ist Gott reine Thätigkeit.

In Gottes Wesen gibt es auch keine Zusammensetzung aus Gattungs=, Art= und individuellen Bestimmungen. Wegen seiner Aseität hat eben Gott in seinem Sein gar nichts gemein mit andern Wesen, um mit ihnen eine Gattung zu bilden.

---

vinitas sit Deus et Deus divinitas. — Credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; — i. e. seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum. Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur. Denzinger, n. 329.

1) Joh. 1, 9; 14, 6; I Joh. 1, 3; 4, 8.

2) Vgl. die vorhin mitgetheilte, vom h. Bernhard redigirte Definition der Synode von Rheims; auch De consid. l. 5. c. 7.

3) De civ. l. 11. c. 10. Weiteres bei Petavius a. a. O. c. 2 ff.

4) Vgl. oben S. 109.

5) Vgl. Kleutgen, Instit. n. 237.

Er bedarf deßwegen auch keiner Art- und individueller Bestimmungen, um sich von andern Wesen zu unterscheiden; er ist durch seine ungewordene, unendliche Wesenheit selbst einzig in seiner Art und in seiner Eigenschaft als Einzelwesen. Dazu kommt, daß das Sein der Gattung sich den Art- und individuellen Bestimmungen gegenüber potentiell verhält, um durch sie zu etwas Höherem bestimmt zu werden. Nun ist aber in Gott alles reinste Wirklichkeit, und es gibt nichts in ihm, dem eine Potentialität auch nur dem Gedanken nach vorausginge.

Auf endlichem Gebiete gibt es auch noch einen Unterschied zwischen der vollendeten Einzelnatur und der Persönlichkeit, wie an der in sich vollendeten, aber der eigenen Subsistenz entbehrenden menschlichen Natur Christi zu ersehen ist. Mit Rücksicht auf Gott aber gilt auch hier, was vorhin bemerkt wurde: das göttliche Wesen ist alles durch sich selbst, auch subsistent; es gibt nichts Potentielles in ihm, was durch etwas, was von ihm real verschieden ist, eine neue Bestimmung empfangen müßte oder könnte.

In Gott gibt es auch keine Zusammensetzung aus Substanz und Accidenzien, d. h. Bestimmungen, durch welche die Substanz nach irgend einer Richtung hin etwas empfängt. Dieselben sind entweder natürliche oder zufällige, jenachdem sie zur Integrität der Substanz nothwendig sind oder nicht. Da nun Gott alles, was er ist, mit Nothwendigkeit ist, so kann von zufälligen Accidenzien bei ihm von vorneherein keine Rede sein. Aber auch die natürlichen sind auszuschließen. Denn Gott müßte dieselben entweder von einem andern empfangen haben, oder sie müßten a se sein, wie Gott selbst, oder endlich sie müßten aus der göttlichen Substanz hervorgegangen sein. Die erste Annahme ist unmöglich, weil Gott alles was er ist, a se ist; die zweite, weil es nur Ein Sein a se, nur Ein schlechthin Unendliches geben kann; die dritte, weil sie Gott etwas empfangen läßt, was er bereits hat. Denn da aus der göttlichen Substanz nichts hervorgehen kann, was nicht bereits in ihr ist, so besitzt Gott ja schon die Beschaffenheit, die er durch das Hervorgehen erst empfangen soll [1]).

---

1) Die Annahme Schell's — z. B. Kath. Dogmatik. Padb. 1889. I. S. 225 ff. u. anderswo —, daß Gott die causa sui sei, daß er durch seine Thätigkeit, durch sein Denken und Wollen, sein eigenes Sein verursache, sich

In derselben Weise wird gezeigt, daß es in Gott auch keinen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Eigenschaften gibt, und es fallen somit in ihm Attribute und Wesenheit zusammen. Aber auch die Attribute unter sich sind nicht sachlich unterschieden. Denn wären sie es, so würde, da sie mit der Wesenheit identisch, die Wesenheit selbst in real verschiedene Theile aufgelöst, welche Theile dann, jeder für sich, entweder endlich oder unendlich sein müßten, keins von beiden aber sein könnten. Denn das schlechthin Unendliche kann nur Eines sein; aus endlichen Theilen aber kann wahrhaft Unendliches nimmermehr erwachsen.

4. Daß Gottes Wesenheit für das körperliche (auch das verklärte) Auge unsichtbar ist, ist selbstverständlich. Denn nur das Sinnliche und Materielle ist das eigenthümliche Object der sinnlichen Wahrnehmung; Gott aber ist körperlos, immateriell, absolut einfach. Aber auch für das natürliche Geistesauge jedweden Geschöpfes ist Gott schlechthin unsichtbar, keine geschaffene Intelligenz, wie später die Lehre von der visio beatifica genauer zeigt, ist im Stande, mit rein natürlichen Kräften Gott unmittelbar zu schauen. Wir wollen die Beweise an dieser Stelle wenigstens kurz andeuten.

a) Die Kirche auf dem Concile von Vienne verwarf die gegentheilige Lehre der Beguarden und Beguinen[1]).

b) Wenn die h. Schrift betont, daß schon jene unvollkommene, abstractive Erkenntniß Gottes, die wir durch den Glauben haben, streng übernatürlich sei und uns von Gott gegeben werden müsse[2]),

---

selbst Existenz gebe, ist somit abzuweisen. Gott ist seinem Begriffe nach die reinste Wirklichkeit, d. h. eine Wirklichkeit, der auch nicht einmal dem Gedanken nach irgend eine Potentialität vorausgeht. Wie also kann Gott, wenn auch von Ewigkeit her, sich etwas geben, in sich etwas verursachen, da er alles in vollendeter Wirklichkeit bereits von Ewigkeit her besitzt? — Eingehenderes bei Dörholt im Jahrb. für Philos. u. specul. Theol. X. S. 257 ff. und bei Einig, Tract. de Deo uno et trino. Trier 1897. S. 200 ff.

1) Quod qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Denzinger, n. 403.

2) Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. I Cor. 13, 12. — Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Matth. 11, 27. — Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu

dann ist die unmittelbare Anschauung Gottes erst recht übernatürlich und über allen natürlichen Kräften des Geschöpfes schlechthin erhaben. Darum betont die h. Schrift wieder und wieder, daß niemand Gott gesehen habe oder sehen könne[1]), daß er in unnahbarem Lichte wohne und daß nur er sich, wie er ist, erkenne[2]).

c) Vom Standpunct der Vernunft ist Folgendes zu sagen: Für eine erkennende Potenz kann nur dasjenige Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß sein und und von ihr seiner Eigenthümlichkeit nach, wie es ist, erfaßt und aufgenommen werden, was mit der Potenz eine gewisse Gleichartigkeit des Seins und der Vollkommenheit besitzt und so zu ihr in Verhältniß steht. Für das rein natürliche Erkenntnißvermögen des sinnlich-geistigen Menschen also, und bei der Abhängigkeit seines Erkennens von der sinnlichen Wahrnehmung, ist nicht das rein Geistige (Engel, noch weniger Gott) Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß, sondern das Geistige, Intelligibile in den sinnfälligen Dingen. — Dazu kommt, daß jedes geschaffene vernünftige Wesen endlich uud überdies zusammengesetzt ist, der Engel metaphysisch, der Mensch metaphysisch und physisch zugleich. Folglich kann Gott, der Unendliche und absolut Einfache, weder für den Menschen, noch auch für irgend einen geschaffenen Geist ohne übernatürliche Hülfe Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß sein.

§. 25.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Ein Wesen kann sich äußerlich und innerlich verändern. Die äußere Veränderung läßt das Sein und Wesen des Dinges unberührt und bringt lediglich andere Dinge außer ihm zu ihm in ein wechselndes Verhältniß. Die innere Veränderung aber berührt das Ding selbst und be-

---

Patris, ipse enarravit. — Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. Joh. 1, 18; 6, 46. — Deum nemo vidit unquam. I Joh. 4, 12. — Non enim videbit me homo et vivet. II Mos. 33, 20.

1) Vgl. vorige Note.

2) Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit sed nec videre potest. I Tim. 6, 16. — Quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. I Cor. 2, 11. Vgl. auch vorhin Joh. 1, 18; 6, 46.

sagt einen Wechsel in seinem Sein und in seinen Seinsbestimmungen. Die erste Art der Veränderung muß mit Beziehung auf Gott zugegeben werden, da in der That außergöttliche Dinge in der Zeit zu Gott als dem Schöpfer, Erhalter u. s. w. in Beziehung getreten sind. Die zweite Art der Veränderung aber muß geläugnet werden.

1. Die Beweisführung gestaltet sich sehr einfach.

a) Laut kirchlichem Dogma ist Gott immutabilis[1]). Die h. Schrift aber bezeugt diese Unveränderlichkeit als eine allseitige; laut ihr ist Gott unveränderlich in seinem Sein, seinen Eigenschaften, in seiner Thätigkeit und in seinen Rathschlüssen[2]). Dasselbe bekräftigen die Väter[3]).

b) Die Vernunft argumentirt: Die göttliche Wesenheit existirt mit innerer Nothwendigkeit; folglich schließt sie, wie jeden Anfang, so auch jedes Ende des Daseins nothwendig aus. — Ferner: Gott ist pure Wirklichkeit; folglich ist auch jede Entwickelung, jeder Uebergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit von ihm ausgeschlossen. Oder auch: Gott kann keine Vollkommenheit gewinnen, weil er unendlich; er kann keine verlieren, weil jede Vollkommenheit mit der Wesenheit identisch und so nothwendig wie diese ist.

2. Was also vorhin bemerkt wurde[4]), findet hier eine neue Bestätigung: Die göttlichen Eigenschaften können sich nicht aus dem Wesen entwickelt haben. Denn das würde eine Veränderung besagen, und auch dann eine Veränderung bleiben, wenn man annähme, dieselbe sei von Ewigkeit her geschehen. Die Attribute sind vielmehr mit dem Wesen identisch und deßwegen mit dem Wesen von Ewigkeit her wirklich. — Dasselbe

---

1) Vgl. Lat. 4 u. Vatic. a. a. O.

2) Ipsi (coeli) peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient. Ps. 101, 27 f. — Ego enim Dominus et non mutor. Mal. 3, 6. — Apud quem (patrem luminum) non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio. Jac. 1, 17. — Non est Deus quasi homo, — ut mutetur. IV Mos. 23, 19. — Neque enim (Dominus) homo est, ut agat poenitentiam. I Kön. 15, 29.

3) Der h. Augustin bemerkt: Immutabilis mutans omnia; — opera mutas nec mutas consilium. Conf. l. 1. c. 4. Und an einer andern Stelle: Novit quiescens agere et agens quiescere. — Sed et si prius cessavit et posterius operatus est, hoc procul dubio quod dicitur prius et posterius in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. De civ. l. 12, c. 17. Weiteres bei Petavius l. 3. c. 1.

4) Vgl. S. 116.

gilt auch von der göttlichen Thätigkeit. Gottes Thätigkeit, sein Erkennen und Wollen, ist, ohne Uebergang von der Ruhe zur Thätigkeit, wie das Wesen selbst, ewige, unveränderliche Thätigkeit. Wenn demnach Gott in der Zeit ad extra in freier Weise thätig ist, dann ist der Act, durch welchen er thätig ist, ein ewiger, unveränderlicher Act und ewige Wirklichkeit. Nur die Dinge außer Gott verändern sich, indem sie, in der von Gott gewollten Zeit entstehend und vergehend, zu Gott in ein wechselndes Verhältniß treten. Wenn die h. Schrift mitunter sagt, Gottes Zorn sei gegen jemand entbrannt, oder dieses oder jenes habe ihn gereut, so sind das uneigentliche Redeweisen. Gottes Wollen ist und bleibt in sich unveränderlich dasselbe, wohl aber ändert sich die Wirkung dieses Wollens im Objecte je nach der Verfassung des Objectes, wie ein und dasselbe Licht auf ein gesundes Auge erquickend, auf ein krankes blendend wirkt[1]). — Auch der trinitarische Prozeß trägt keine Veränderung in Gottes Wesen hinein. Denn die Personen, wie später zu zeigen ist, gehen nicht aus dem Wesen als etwas von ihm real Verschiedenes hervor; vielmehr ist jede Person von Ewigkeit her mit der ganzen Wesenheit selbst identisch.

§. 26.

Allgegenwart, Unermeßlichkeit, Ewigkeit Gottes.

Die geschaffenen Wesen haben, weil endlich, auch nur eine endliche, begrenzte Gegenwart. Der Körper ist circumscriptive im Raum, d. h. er erfüllt die Theile eines bestimmten Raumes mit seinen Theilen und wird vom Raum umschlossen. Der einfache Geist hingegen, durch seine Wesenheit und Kraft, umschließt den Raum, aber auch nur einen bestimmten und beschränkten Raum, er ist definitive im Raum, an einen bestimmten Raum gebunden, und zwar so, daß er ganz im ganzen Raume und ganz in jedem Theile desselben gegenwärtig ist.

1. Gott aber eignet nach der Lehre des Dogma's nicht bloß die Allgegenwart (omnipraesentia, ubiquitas) im geschaffenen Raume, sondern auch die Unermeßlichkeit (immensitas), d. h. er ist über allen Schranken des geschaffenen Raumes schlechthin erhaben.

a) Die Kirche im Athanasianischen Symbolum, auf dem Lat. 4 und dem Vatic. nennt Gott immensus. Die h. Schrift

---

1) Illi (boni et mali) mutantur, non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum sc. mutatione, non sua. Augustin, De Trin. l. 5. c. 16.

aber betont beides, die Allgegenwart und die Unermeßlichkeit [1]). Von den Vätern weist schon der h. Augustin, wenigstens der Sache nach, auf die dreifache Gegenwart Gottes in den Dingen hin, welche die spätern Theologen mit dem h. Thomas unterscheiden: Gott ist in den Dingen per praesentiam, sofern er alles durch seine Allwissenheit erkennt, per potentiam, sofern er in den Dingen durch seine Allmacht thätig ist, per substantiam, sofern er mit seiner Wesenheit alle Dinge durchdringt [2]).

b) Daß Gott allgegenwärtig, also zunächst ganz im ganzen geschaffenen Raum ist, folgt für das vernünftige Denken aus seiner Unendlichkeit; auch aus dem Umstande, daß Gott in allen Theilen des Raumes erhaltend und regierend thätig ist. Denn wo Gott mit seiner Thätigkeit ist, da ist er auch mit seinem Sein, weil beide Eins sind. Daß Gott in jedem Theile des Raumes ganz ist, folgt aus seiner Einfachheit, da ein einfaches Wesen, wo es ist, nothwendig ganz ist. — Sofern Gott hier oder da (im Himmel, in der Kirche Christi, der menschlichen Seele) in besonderer Weise seine Gegenwart bethätigt, kann man sagen, daß er irgendwo in besonderer Weise gegenwärtig sei. Und sofern diese besondere Wirksamkeit Gottes an einem Orte anfangen und aufhören kann, spricht man auch von einem Kommen und Gehen Gottes. — Die Allgegenwart ist ein relatives Attribut, weil sie eine Beziehung der göttlichen Gegenwart zu wirklichen Dingen und Räumen ausdrückt und darum aufhört, sobald die Dinge zu sein aufhören.

Die Unermeßlichkeit hingegen ist ein absolutes Attribut, das Gott zukommt, auch wenn es keine geschaffenen Räume und Dinge gibt. Die Unermeßlichkeit ergibt sich unmittelbar aus der göttlichen Unendlichkeit. Weil Gott unendlich ist, so umschließt ihn kein geschaffener Raum, er ist über allen geschaffenen Räumen schlechthin erhaben. Und würde er neue Räume schaffen, so würde er auch diesen, ohne jedwede Veränderung seiner selbst, eo ipso gegenwärtig sein.

---

1) Numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Jer. 23, 24. Vgl. Ps. 138, 7 ff. Si coeli et coeli coelorum non te capiunt, quanto magis domus ista, quam aedificavi. II Par. 6, 18.

2) Totus oculus est, totus manus est, totus pes est. Totus oculus est, quia omnia videt; totus manus est, quia omnia operatur; totus pes est, quia ubique est. Ep. 148 (al. 111) n. 14. Vgl. den h. Thomas S. 1. q. 8. a. 3. Zur weitern Väterlehre vgl. Petavius, l. 3. c. 7 ff.

Und so viele Räume er schaffen mag, er bleibt über ihnen allen erhaben; denn sie alle wären endlich, meßbar, Gott aber ist unendlich, unermeßlich. Ebendeßwegen, weil Gott über allem geschaffenen Raum erhaben ist, bedarf er eines solchen auch gar nicht, um sein zu können. Auf die Frage, wo denn Gott gewesen sei, da es noch keinen geschaffenen Raum gab, geben Väter und Theologen die treffende Antwort, Gott sei sich selber Ort[1]).

2. Gott ist ewig, lehrt das Dogma, d. h. er ist im Gegensatz zu den zeitlichen Dingen, die entstehen und vergehen, sich verändern und entwickeln, einmal ohne Anfang und Ende, er ist außerdem alles, was er ist, zumal, ohne jede Succession. Ens aeternum, definirt der h. Thomas, est principio et fine carens et totum simul existens[2]). Und Boetius: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio[3]).

a) Die Kirche a. a. O. nennt Gott aeternus. Die h. Schrift weiterhin hebt die beiden wesentlichen Momente der göttlichen Ewigkeit hervor, sowohl die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit[4]), als auch die successionslose Gegenwart, die ein Vorher und Nachher, Vergangenheit und Zukunft ausschließt[5]). In ähnlicher Weise äußern sich die h. Väter[6]).

---

1) Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Tertullian, Adv. Prax. c. 5. — Non est, quod quaeras ultra, ubi erat, quia nihil erat; ergo in se ipso est. Bernhard, De consid. l. 5. c. 6. — Ipse enim sibi ipsi est locus implens omnia et supra omnia consistens atque ipse continens universa. Johannes Damasc. De orth. fide. l. 1. c. 13.

2) S. 1. q. 10. a. 1.

3) De consol. phil. l. 5. pr. 6.

4) Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. Ps. 89, 2. — Ipsi (coeli) peribunt, tu autem permanes; — tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Ps. 101, 27 ff.

5) Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna, quae praeteriit, et custodia in nocte. Ps. 89, 4. — Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps. 2, 7. — Antequam Abraham fieret, ego sum. Joh. 8, 58. — Unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus. II Petr. 3, 8.

6) Der h. Augustin z. B. bemerkt zu Ps. 2, 7: In aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit, nec futurum, quasi non-

b) Die Vernunft beweist Gottes Ewigkeit, und zwar zunächst die Anfangs- und Endlosigkeit aus der Aseität und Nothwendigkeit, dann den Vollbesitz des Seins und Lebens ohne jede Succession aus der Unendlichkeit, Einfachheit und Unveränderlichkeit seines Wesens. Gottes Sein und Leben bestehen somit in einem einfachen, untheilbaren Acte, der, Vergangenheit und Zukunft ausschließend, reine Gegenwart ist. Die Ewigkeit (aeternitas) ist also nicht mit der aeviternitas (aevum) des geschaffenen Geistes zu verwechseln, die zwar ein Ende des Daseins, nicht aber den Anfang desselben, auch nicht die Succession in der Thätigkeit ausschließt. Sie ist auch nicht Zeit ohne Anfang und Ende, gleichsam eine endlose Verlängerung der empirischen Zeit nach beiden Seiten hin. Die Ewigkeit ist etwas wesentlich anderes; sie ist ein untheilbarer Act, und dieser eine, untheilbare Act mit seiner untheilbaren, successionslosen Dauer ist jedem einzelnen Zeitmomente so gut, wie der ganzen geschaffenen Zeit ganz gegenwärtig und bleibt es, soweit sie sich auch ausdehnen mag. Die göttliche Ewigkeit ist eben über aller Zeit erhaben, wie die Unermeßlichkeit über allem Raum. — Wenn die h. Schrift bisweilen die verschiedenen Tempora auf Gott überträgt[1]), so sind das menschliche, analoge Ausdrucksweisen, die auch insofern in Gott ihren Grund haben, als dieselbe untheilbare göttliche Ewigkeit den verschiedenen Phasen der geschaffenen Zeit gegenwärtig ist.

§. 27.

Folgerungen. Der Pantheismus in seinen verschiedenen Formen.

Wir haben bereits oben mit einigen Worten auf dem Wege der Folgerung auf die Unhaltbarkeit des Dualismus, Tritheismus und Polytheismus hingewiesen[2]). — Nachdem das Vaticanum (sess. 3. c. 1) eine Reihe göttlicher Attribute aufgezählt hat, fährt es fort: Qui (Deus) cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est *re et*

---

dum sit; quare per verbum *hodie* intelligit eo loco aeternitatem, quae tota est simul et praesens. Enarr. in Ps. 2. Ueberdies vgl. Petavius, l. 3. c. 3 ff.

1) Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui venturus est. Offb. 4, 8. vgl. 1, 4 u. 8.

2) Vgl. S. 112.

essentia a mundo distinctus, — et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Mit diesen Worten trifft und zerstört die Synode den Grundirrthum der pantheistischen Weltanschauung, deren einzelne Gestaltungen dann noch in mehreren Canones eigens verworfen werden [1]). In der That kann Gott in pantheistischer Weise nimmermehr gedacht werden; denn die Bestimmungen, welche der Pantheismus ihm beilegt, widersprechen schnurstracks jenen Attributen, welche sich aus dem Begriffe des ungewordenen Seins nothwendig und wesentlich ergeben. Die Falschheit dieses Systems, das uns in zwei Hauptformen, als idealistischer und als realistischer Pantheismus, entgegentritt, läßt sich also im Anschluß an die bisherige Entwickelung ebenfalls sehr leicht und einfach darthun.

1. Der idealistische Pantheismus (Fichte, Schelling, Hegel) löst Gott in einen abstracten, wesenlosen Begriff auf. Nun haben wir aber gefunden, daß Gott reines Sein, d. h. schrankenlose Fülle von Sein und Vollkommenheit ist.

2. Der realistische Pantheismus läßt die Substantialität Gottes bestehen, confundirt aber die göttliche Substanz mit der creatürlichen. Derselbe geht in drei Formen auseinander.

a) Der emanatistische Pantheismus der Gnostiker, der die geschöpflichen Dinge als Bruchtheile der göttlichen Substanz auffaßt, die sich von Gottes Wesen trennten. Er widerspricht der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes.

b) Der evolutionistische, oder der Pantheismus der Immanenz (Spinoza), der die geschöpflichen Dinge als Accidenzien der göttlichen Substanz, als das Product einer inneren Selbstentwickelung Gottes betrachtet. Derselbe widerspricht ebenfalls der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes.

c) Der Hylozoismus (Giordano Bruno) betrachtet Gott als substantielle Form der Welt, als Weltseele. Damit verwandt ist der transcendente Pantheismus (Scotus Erigena), d. h. jene Form des Hylozoismus, die der göttlichen Weltseele — nach Analogie der Menschenseele in ihrem Verhältnisse zum Leibe — zugleich noch eine Existenz zuschreibt, die über die Schranken des rein Körperlichen hinausragt. Diese Form des Pantheismus haben wir oben (S. 114) eigens widerlegt.

---

1) S. q. d., unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. — S. q. d., res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam

Zweite Unterabtheilung.

Die Attribute der göttlichen Thätigkeit.

§. 28.

Das Leben und die Geistigkeit Gottes im allgemeinen; das Erkennen insbesondere. Vollkommenheit dieses Erkennens und Eintheilung desselben.

1. Wir nennen ein Wesen lebendig, das vermöge einer ihm innewohnenden Kraft sich selbst bewegt, sich entwickelt und thätig ist. Daß Gott lebendig sei, lehrt die h. Schrift[1]). Und gewiß, da es unter den Wirkungen Gottes lebendige Wesen gibt, und da überdies das Leben seinem Begriffe nach eine reine Vollkommenheit ist, so muß auch Gott Leben besitzen, und zwar im eminenten Sinne des Wortes. Das Leben des Geschöpfes, vielfach auf den Einfluß äußerer Ursachen angewiesen, ist unvollkommen; des unabhängigen Gottes Leben aber ist unabhängig von jedem äußern Einfluß. Das Leben des Geschöpfes ferner entwickelt sich und durchläuft eine Reihe von Veränderungen; Gottes Leben aber ist ewig unveränderliche, unendlich vollkommene Thätigkeit. Das Leben des Geschöpfes endlich ist ihm von außen mitgetheilt; Gott aber ist lebendig durch sich selbst, Sein und Leben fallen bei ihm in Eins zusammen; Gott ist das Leben selbst, wie er das Sein selbst ist.

2. Gott ist nicht bloß Leben, er ist absolut vollkommenes, geistiges Leben. — Die vom Dogma auf Grund der h. Schrift behauptete[2]) Geistigkeit Gottes wird auch von der Vernunft be=

---

essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s.

1) Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. Joh. 5, 26; vgl. 14, 6 und V Mos. 32, 40.

2) Intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus. Vatic. a. a. O. — Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Joh. 4, 24. Vgl. Job 12, 13; Ps. 146, 5; Röm. 11, 33.

wiesen. Daß Gott ein immaterielles, schlechthin einfaches Wesen ist, wurde schon früher dargethan. Daß er aber Erkenntniß und Willen besitze, also ein vernünftiges Wesen, ein Geist sei, folgt a priori aus seiner Unendlichkeit, vermöge welcher Gott im Besitze aller reinen Vollkommenheiten sich befindet, zu denen Erkenntniß und Wille unzweifelhaft zu rechnen sind. Dasselbe folgt a posteriori aus dem Schöpfungswerke überhaupt, welches Zeugniß ablegt von der weisen Erkenntniß und von der Willensmacht seines Urhebers; es folgt insbesondere aus der Schöpfung der vernünftigen Wesen, da Gott nach dem Causalitätsgesetze sich selbst im Vollbesitze jener Vollkommenheiten befinden muß, die er seinen Wirkungen, den Geschöpfen mittheilt. — Und da Gott, wie früher gezeigt, die Absolutheit eignet, so nennen wir ihn absoluten Geist, absolutes geistiges Leben, absolute Persönlichkeit.

3. Die eigenthümliche Natur und Vollkommenheit des göttlichen Erkennens bestimmt sich nach Maßgabe der negativen oder der Attribute des göttlichen Seins. Demzufolge ist Gottes Erkennen schlechthin vollkommen und zwar

a) total unabhängig. Gott gewinnt seine Erkenntniß von den Dingen nicht von außen her, von den Dingen selbst, was eine innere Veränderung involviren würde, sondern er besitzt sie rein aus sich selbst von Ewigkeit her, indem er, die Ursache alles Seins, sich selbst vollkommen erkennend, auch alles dasjenige vollkommen erkennt, was er zu schaffen vermag. Die göttliche Erkenntniß der Dinge geht mithin dem objectiven Sein der Dinge vorher, nicht aber umgekehrt; die Dinge sind Gegenstand, Terminus, nicht aber Ursache des göttlichen Erkennens. Und weil die Dinge in der objectiven Wirklichkeit genau so sind, wie Gott sie von Ewigkeit her gedacht, so folgt, daß Gottes Erkennen ein schlechthin wahres und erschöpfendes ist.

b) Die göttliche Erkenntniß ist streng unmittelbar, d. h. Gott erkennt alles ohne Vermittelung eines von seiner Wesenheit verschiedenen Erkenntnißbildes [1]). Eine in solcher Weise vermittelte Er-

---

1) Eine Erkenntniß ist nur dadurch möglich, daß entweder der Gegenstand selbst, oder doch sein Abbild (species sensibilis, intelligibilis; Vorstellung, Begriff) von der Erkenntnißkraft erfaßt und mit ihr verbunden wird. Die per speciem vermittelte Erkenntniß ist für die Geschöpfe die naturgemäße. — Die species, durch welche wir uns einen Gegenstand (sinnlich oder in-

kenntniß ist nämlich für Gott unmöglich, da sie seine Einfachheit und Unabhängigkeit aufheben würde; sie ist aber auch überflüssig. Gott erkennt sich selbst, sein Wesen, ganz unmittelbar, ohne Species, da ja sein Wesen mit seiner Erkenntniß nicht bloß verbunden, sondern geradezu identisch ist. Ebenso unmittelbar ist seine Erkenntniß der Dinge außer ihm, da er auch die Dinge in seinem Wesen erkennt, welches die repraesentatio, die species omnium rerum ist.

c) Die Erkenntniß Gottes ist weiterhin ebenso einfach, wie Gott selbst und schließt jede Vielheit von Acten aus. Gott erkennt nicht das eine nach dem andern; auch nicht — durch discursives Denken, d. h. durch Urtheil und Schluß — das eine aus dem andern. Und wie jedes Nacheinander, so ist auch jedes Nebeneinander von Acten und Ideen ausgeschlossen. Gott erkennt vielmehr alles durch einen einzigen, einfachen, untheilbaren, ewigen Erkenntnißact.

d) Ferner ist in dem absolut einfachen Gott die Erkenntniß kein Accidenz, sondern Substanz, weil sie, wie alles in Gott, mit dem Wesen selbst sachlich identisch ist.

e) Ueberhaupt ist Gottes Erkenntniß in jeder Beziehung absolut vollkommen. Die Erkenntniß eines Wesens ist nämlich um so vollkommener, je mehr das Wesen sich von der Materialität entfernt, d. h. je einfacher es ist (Thier, Mensch, Engel). Nun aber ist Gott absolut einfach. Oder auch: Die göttliche Erkenntniß ist einmal in sich selbst unendlich, sie hat ferner eine unendliche Fülle des Erkennbaren, d. h. des reinsten und lautersten Seins, Gott selbst zum Gegenstande; und endlich ist dieses unendliche Object der Erkenntniß Gottes nicht bloß unmittelbar gegenwärtig, sondern ist schlechthin Eins mit ihr.

4. Unter einem vierfachen Gesichtspuncte wird Gott die prima et summa veritas genannt. — Ein Seiendes ist wahr, sofern es als Ausdruck einer vorbildlichen göttlichen Idee mit der göttlichen Erkenntniß

---

tellectuell) vorstellen, wird auch medium quo (medium incognitum) der Erkenntniß genannt. Davon zu unterscheiden ist das medium sub quo, d. h. das körperliche oder geistige (intellectuelle) Licht, mittelst dessen das Erkenntnißobject in einer Weise sichtbar oder erkennbar wird, daß es dem Erkenntnißprincip möglich ist, von ihm eine species zu gewinnen. Dazu kommt das medium in quo (medium cognitum), d. h. ein bereits bekanntes Object, durch dessen Betrachtung der Erkennende zur Erkenntniß eines bisher unbekannten, bez. direct unerkennbaren Objectes geführt wird.

übereinstimmt. Mit Rücksicht hierauf nennen wir Gott die prima veritas essentialis, sofern sein Sein, das erste und höchste, mit der göttlichen Erkenntniß nicht bloß übereinstimmt, sondern identisch ist. — Eine Erkenntniß ist wahr, wenn sie ihrem Objecte conform ist. Mit Rücksicht hierauf nennen wir Gott die prima veritas formalis (intellectualis), sofern seine Erkenntniß mit ihrem eigenthümlichen Objecte, dem denkbar vollkommensten, nicht bloß conform, sondern geradezu identisch ist. Desgleichen stimmt die göttliche Erkenntniß auch mit den geschöpflichen Dingen vollkommen überein, da ja Gott die Dinge gerade so erschaffen hat, wie er sie von Ewigkeit gedacht. — Gott ist weiterhin die prima veritas originalis, weil er, der Inbegriff und die Quelle alles Seins, höchster Gegenstand und letzte Quelle aller Wahrheitserkenntniß bei den Geschöpfen ist. — Endlich ist Gott die prima veritas moralis, sofern er vermöge seiner Allwissenheit und Heiligkeit nur Wahrheit zum Gegenstande seiner Mittheilungen an die Geschöpfe machen kann.

5. Wenn wir eine Eintheilung der göttlichen Erkenntniß vornehmen, so soll das dem Gesagten zufolge keineswegs heißen, daß es im göttlichen Erkennen sachliche Unterschiede, real verschiedene Acte und Ideen gebe. Der sachliche Unterschied ist vielmehr auf Seiten der Objecte und das göttliche Erkennen selbst läßt nur virtuelle Unterschiede zu, insofern es die verschiedenartigsten Dinge in einem einzigen, untheilbaren Acte umfaßt.

a) In diesem Sinne unterscheidet man eine nothwendige oder natürliche und eine freie oder zufällige Erkenntniß Gottes (scientia necessaria, naturalis; scientia libera, contingens). Object der erstern ist alles das, dessen Dasein nothwendig ist, also Gottes Wesenheit selbst und alles, was in ihr beschlossen ist, auch die Ideen aller möglichen Dinge. Object der letztern ist das Wirkliche außer Gott, da dessen Existenz nicht auf Nothwendigkeit, sondern auf göttlicher und geschöpflicher Freiheit beruht.

b) Damit verwandt ist die Eintheilung in speculative und practische Erkenntniß (scientia speculativa, practica). Gegenstand der erstern ist Gott selbst, sofern er sich, wie er ist, zwar vollkommen erkennt, nicht aber schöpferisch verwirklichen kann. Gegenstand der practischen Erkenntniß sind die außergöttlichen Dinge, sofern Gott erkennt, daß und wie er dieselben schöpferisch darstellen kann, bez. darstellen wird. Doch sind diese Dinge insofern auch Gegenstand der speculativen Erkenntniß, als Gott erkennt, was dieselben ihrem Sein und Wesen nach in sich selber sind.

c) Mit Bezugnahme auf das Verhalten des göttlichen Willens unterscheidet man ferner eine billigende und mißbilligende Erkenntniß

Gottes (scientia approbationis et reprobationis), jenachdem der Gegenstand derselben mit dem göttlichen Willen in Einklang steht oder nicht.

d) Mit Rücksicht auf rein creatürliche Objecte ergibt sich dann noch eine vierte Eintheilung, welche die wichtigste ist. Die Theologen statuiren zunächst die scientia simplicis intelligentiae. Vermöge dieser Scienz erkennt Gott natura prius vor jedem Schöpfungsdecrete alles Mögliche (possibilia), das er durch seine Macht verwirklichen kann, alle möglichen Wesen und Welten ihrem Sein nach, ebenso auch, und zwar bis in's einzelste hinein, die gesammte mannigfache Thätigkeit, derer insbesondere die vernünftigen Wesen fähig sind.

Aber Gott erkennt nicht bloß, was z. B. Petrus, auch wenn er ihn nicht schafft, unter diesen oder jenen Verhältnissen möglicherweise alles thun kann, er erkennt auch, was er thatsächlich thun wird, wenn er ihn schafft und in diese oder jene innern und äußern, natürlichen und übernatürlichen Verhältnisse bringt. Er erkennt mit andern Worten das sog. bedingt Zukünftige (conditionate futurum). Ueber das Wie dieser Erkenntniß aber sind die Ansichten getheilt. Die Einen führen die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen auf die eventuelle Betheiligung des göttlichen Willens zurück, sofern es dessen Sache sei, im gegebenen Falle die betreffende Handlung durch seinen Einfluß wirksam herbeizuführen. Die andern aber schreiben dem göttlichen Erkennen selbst die Kraft zu, rein aus sich selbst heraus auch das bedingt Zukünftige zu erkennen. Und dieses Erkennen in dieser seiner nach menschlicher Auffassung neuen und höhern Bethätigung nennen sie seit Molina scientia media, und zwar deßwegen, weil die Objecte desselben mit denen der scientia simpl. intellig. und denen der scientia visionis zum Theil etwas gemein haben, zum Theil aber nicht, und insofern zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegen; oder auch, weil diese Erkenntniß nach menschlicher Denkweise für Gott gewissermaßen die Uebergangs- oder Mittelstufe bildet, um von der scientia simpl. intellig. zur scientia visionis zu gelangen; oder endlich weil, menschlich genommen, die scientia media nicht so vollkommen ist, als die visio, aber vollkommener als die scientia simpl. intellig.

An die scientia simpl. intellig., mit der in irgend einer Weise die Präscienz des bedingt Zukünftigen verbunden ist, schließt sich

dann natura posterius die scientia visionis an, die das Schöpfungsdecret zur wesentlichen Voraussetzung hat. Von dem vielen, was möglich ist, beschließt Gott, einen Theil zu verwirklichen und erkennt dann letzteres auf Grund dieses Decretes als etwas Wirkliches nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

§. 29.

Fortsetzung. Die Objecte der göttlichen Erkenntniß.

Das primäre, d. h. das erste und vorzüglichste Object der göttlichen Erkenntniß, zu dem alles andere Erkennbare in Beziehung steht und aus dem alles andere von Gott erkannt wird, ist selbstredend die göttliche Wesenheit selbst. Diese göttliche Selbsterkenntniß lehrt die h. Schrift[1]), und die Vernunft leitet sie aus dem Umstande ab, daß Gott ein erkennendes Wesen und daß mit seiner Erkenntniß die Wesenheit unmittelbar verbunden, ja identisch ist. Hieraus folgt zugleich einmal, daß diese Erkenntniß streng unmittelbar und intuitiv, dann, wie auch die Schrift bestätigt[2]), daß sie ganz erschöpfend, comprehensiv ist, weil sie, mit der Wesenheit identisch, diese ihrer ganzen Erkennbarkeit nach in sich schließt.

Besondere Beachtung verdient das secundäre Object der göttlichen Erkenntniß, die geschöpflichen Dinge. Wir classificiren diese Dinge im Anschluß an die Erkenntnißweisen Gottes, welche wir vorhin unterschieden haben.

1. Auf Grund evidenter Schriftlehre ist es als Dogma anzusehen, daß Gott per scientiam simpl. intellig. von Ewigkeit her alles Mögliche erkennt, sowohl dasjenige, was später wirklich wird, als auch dasjenige, was ewig unerschaffen bleibt[3]). Ueberhaupt legt die h. Schrift Gott ein ganz unbegrenztes Wissen bei[4]). Die Vernunft argumentirt: Da Gott sich selbst vollkommen erkennt, sein

---

1) Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius. Matth. 11, 27.

2) Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. I Cor. 2, 10.

3) Vocat ea quae non sunt, tamquam ea, quae sunt. Röm. 4, 17. Domino enim Deo antequam crearentur omnia sunt agnita. Ecclus 23, 29.

4) Domine, qui habes omnium scientiam. Esther 14. 14. Vgl. Ps. 138, 5; Ecclus 39, 24; Joh. 21, 17.

Wesen und seine Macht, so erkennt er auch ganz vollkommen alle Dinge, die er als Abbilder seines Wesens durch seine Allmacht verwirklichen kann. Er erkennt also diese Dinge ihrer ganzen Erkennbarkeit nach, nicht bloß im allgemeinen, nach ihren Gattungen und Arten, sondern als Einzelwesen, nach den individuellen Eigenthümlichkeiten, durch welche jedes von ihnen für sich ein eigenthümliches Sein besitzt, ebenso auch die gesammte Thätigkeit, derer jedes Wesen fähig ist.

Die möglichen Dinge, welche Gott durch sein Wesen erkennt, bilden eine wirklich unendliche Vielheit, nicht ein potentia, sondern ein actu infinitum [1]). Denn da das göttliche Wesen unendlich vollkommen ist, so kommt keine endliche Zahl geschaffener Abbilder, so groß sie auch sein mag, dieser Vollkommenheit gleich; und da die göttliche Macht unendlich ist, so kommt auch ihr keine endliche Zahl geschaffener Wirkungen gleich, so groß sie auch sei. Der göttlichen Wesenheit und Allmacht entspricht also nur eine wahrhaft unendliche Vielheit von Abbildungen und Wirkungen. Und da Gott seine Wesenheit und Allmacht erschöpfend erkennt, so erkennt er nicht bloß in confuso, sondern klar und distinct unendlich viele möglichen Dinge [2]). — Man könnte einwenden, es sei nur Ein Unendliches möglich und deßwegen könne auch nur dieses Eine gedacht werden. Der h. Thomas antwortet, das schlechthin Unendliche (infinitum simpliciter oder secundum essentiae rationem) sei nur Eines; aber außer ihm könne etwas gedacht werden, was nur in gewisser Beziehung (secundum quid), in einer gewissen Ordnung des Seins, unendlich, im übrigen aber endlich sei; und ein Unendliches von dieser Art könne der Zahl nach als ein mehrfaches gedacht werden [3]). — Nun wird aber gelehrt, eine actu unendliche Zahl schließe einen Widerspruch in sich. Darauf läßt sich antworten: Es ist möglich, daß in Gottes unendlicher Erkenntniß etwas Dasein haben kann, was in Form geschaffenen Seins unmöglich ist. Gott denkt z. B. sein unendliches Wesen, aber in Form geschaffenen Seins kann er dasselbe, wie es ist, nicht realisiren. — So erscheint also thatsächlich in der göttlichen Erkenntniß eine actu unendliche Zahl (real verschiedener Ideen nämlich) Wirklichkeit zu haben? — Auch das nicht! Die Idee, in welcher Gott alles Erkennbare umfaßt, ist absolut einfach; und der Inhalt dieser Idee ist, obgleich unendliche Viel-

---

1) Der h. Thomas bemerkt: Unde concedo simpliciter, Deum cognoscere actu infinita absolute. De verit. q. 2. a. 9. Vgl. S. 1. q. 14. a. 12. und S. 3. q. 10. a. 3; auch oben S. 109.

2) Unde sequitur, quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta. S. 1. l. c.

3) S. 3. l. c.

heit, dennoch zugleich unendliche Einheit, sofern Gott in einem absolut einfachen Gedanken erkennt, wie seine unendlich vollkommene Wesenheit Vorbild für unendlich viele Dinge ist. Gott führt sich ja diese unendliche Vielheit nicht successive vor (nam infinitum non potest transiri), sondern er umschließt und schaut alles gleichzeitig in Einer einfachen Idee und in Einem einfachen Acte[1]. — Gleichwohl ist es nicht zu verwundern, wenn Card. Franzelin in Ansehung dieser Materie von spinosae difficultates spricht[2].

2. Daß Gott auch das bedingt Zukünftige mit Gewißheit erkennt, ist mindestens sententia certa. So lehrt es die h. Schrift[3], Väter und Theologen, gläubiges Denken und kirchlich gebilligte Praxis sind in diesem Puncte einig[4]. In der speculativen Erklärung dieser Lehre aber, die für die natürliche und übernatürliche Ordnung bedeutungsvoll ist, gehen die Ansichten auseinander. Wir beschränken uns darauf, an dieser Stelle bloß die beiden wichtigsten Erklärungsversuche kurz vorzulegen. Eine kurze Würdigung derselben, sowie einiger verwandter Theorien von mehr untergeordneter Bedeutung wollen wir in der Gnadenlehre nachtragen, wo uns derselbe Gegenstand noch einmal beschäftigen wird.

a) Die Thomisten nehmen keine scientia media an und lehren: Daß Gott auch das bedingt Zukünftige erkenne, sei kein neuer und voll-

---

1) Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive. S. 1. l. c.

2) De Deo uno. thes. 41.

3) Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam ut evertat urbem propter me. Si tradent me viri Ceilae in manus eius? Et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. Dixitque Davit: Si tradent me viri Ceilae et viros qui sunt mecum in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. I Kön. 23, 10 ff. — Vae tibi Corazain; vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. — Et tu Capharnaum, — si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent (ἔμεινεν ἄν) usque in hanc diem. Matth. 11, 21 ff. Vgl. Weish. 4, 10 f.

4) Zur Väterlehre vgl. Petavius l. 4. c. 8. — Der Cat. conc. Trid. p. 4. c. 5 q. 5 gibt für das Bittgebet die Anweisung: Ingenii autem bona et ornamenta, cuius generis sunt artes atque doctrinae, petere etiam licet sed ea tantum conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt.

kommenerer Erweis seiner Erkenntniß an sich, sondern müsse durch eine entsprechende Betheiligung des göttlichen Willens erklärt werden. Gott, als die prima causa, bewege durch physischen Einfluß (motio, praemotio physica) wirksam jede Creatur, auch die freie, zu jeglicher Thätigkeit. Und was also das freie Geschöpf unter dieser oder jener Bedingung thatsächlich thun werde, erkenne Gott aus einem Decrete seines Willens, kraft dessen er entschlossen sei, beim Eintritte jener Bedingung das Geschöpf zu dem seiner Weisheit entsprechenden Willensentschlusse wirksam hinzuführen. Gott erkenne somit das bedingt Zukünftige auf Grund eines Decretes, das subjectiv absolut, objectiv aber bedingt sei. — Die menschliche Freiheit bleibe bei dieser Annahme vollkommen gewahrt. Denn der allmächtige Gott sei im Stande, die Creatur in einer Weise physisch zu bewegen, wie es der Natur der Freiheit entspreche; er bewege sie so, daß sie in diese Bewegung frei eingehend, zugleich sich selbst bewege. — Unter dieser göttlichen Einwirkung erfolge dann selbstredend die menschliche Zustimmung mit absoluter Gewißheit, aber dennoch mit voller Freiheit. Denn jener göttliche Einfluß führe zwar unwiderstehlich den Act herbei, aber er führe ihn als freien Act herbei. Darum sei es dem Menschen nur in sensu composito unmöglich, anders zu wollen, d. h. so lange er unter göttlichem Einfluß diese bestimmte Handlung frei wolle, könne er doch unmöglich zugleich etwas anderes wollen. An sich aber, in sensu diviso, könne er recht wohl etwas anderes wollen, sobald er nur aufhöre, das zu wollen, was er unter göttlichem Einfluß mit Freiheit will[1]).

b) Die Molinisten schreiben es der göttlichen Erkenntniß als solcher zu, das bedingt Zukünftige zu erkennen, und in dieser neuen Form ihrer Bethätigung nennen sie dieselbe scientia media. Molina selbst, ähnlich Bellarmin u. a. argumentiren folgendermaßen: Gott erkennt den bedingt zukünftigen Act nicht direct (in se), sondern bloß indirect (in causa), d. h. er, der allwissende, durchschaut den freien Willen ganz und gar, und indem er dieses thut, erkennt er auch die jedesmalige Entscheidung der Freiheit[2]). — Diese Erklärung ist schwerlich zu billigen. Denn da die Indifferenz der Freiheit wesentlich ist, und also zwischen der Freiheit und ihrer Entscheidung kein nothwendiger Nexus besteht, so gefährdet Molina entweder die Freiheit des Geschöpfes oder die göttliche Prä-

---

1) Vgl. Bannez in S. 1. q. 14. a. 13. und Billuart T. I. Diss. 7. a. 3. §. 3. Die Thomisten berufen sich auf viele Aussprüche des h. Thomas, z. B. auf 3. c. gent. c. 67, 88, 89, 90; S. 1. q. 19. a. 8 u. s. w.

2) Vgl. Molina in S. 1. q. 14. a. 13, auch desselben Verfassers berühmte Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc. — Bellarmin, De grat. et lib. arbitr. l. 4. c. 15.

scienz[1]). — Deßwegen ziehen wohl die meisten anderen älteren und neueren Theologen außerhalb der Thomistenschule folgende Lösung vor: Gott, der Inbegriff und die Quelle aller Wahrheit, erkennt ebendeßhalb mit untrüglicher Gewißheit in seinem Wesen jegliche Wahrheit. Nun ist das aber gewiß eine Wahrheit, was das Geschöpf unter bestimmten Verhältnissen thatsächlich thun wird. Und folglich wird es von Gott erkannt[2]).

Es ist schwierig, zu Gunsten der einen oder anderen Theorie Stellung zu nehmen, um so mehr, als auch die Kirche in der Sache nicht entschieden hat. Beide Theorien haben ihre Vorzüge, aber auch ihre Schwächen[3]).

3. Per scientiam visionis schaut Gott laut der h. Schrift alles Wirkliche nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[4]). Für die Präscienz der freien Handlungen insbesondere spricht überdies die Erfüllung der alt- und neutestamentlichen Weissagungen. Dazu kommt die einstimmige Lehre der h. Väter, von denen z. B. der h. Augustinus bemerkt: Confiteri esse Deum et negare prae-

---

1) Vgl. den h. Thomas, S. 1. q. 14. a. 13. Kleutgen bemerkt: Eatenus res in causa sua cognoscitur, quatenus in causa est. Actiones autem liberae sic sunt in voluntate, ut ex ea esse possint et non esse. Quicumque igitur eas in causa sua tantum cognoscit, cognoscit eas scientia incerta. — — In voluntate non potest videri, quod in voluntate non est. Instit. theol. Regb. 1881. n. 550.

2) Vgl. Suarez, Proleg. 2 de gratia und opusc. de scientia futurorum contingentium. — Franzelin, De Deo uno. thes. 43. sq. — Stentrup, De Deo uno. thes. 27. Dagegen Kleutgen: Essentia divina, ut est causa exemplaris, non repraesentat haec futura nisi tamquam mere possibilia. Nos igitur hic quaerimus, *sub qua ratione* considerata essentia divina ea repraesentet, tamquam quae actu vel sunt futura, vel posita conditione essent futura. Ad hanc igitur quaestionem in hac sententia non respondetur. a. a. O. n. 548.

3) Kleutgen schreibt: Certe nulla usque in diem hanc proposita est solutio, quae plene satisfaciat. a. a. O. n. 544.

4) Domine probasti me et cognovisti me; tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe; semitam meam et funiculum meum investigasti, et omnes vias meas praevidisti. Quia non est sermo in lingua mea, ecce Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua. Ps. 138, 1 ff. — Scrutans corda et renes Deus. Ps. 7, 10. — Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi et hominum corda intuentes in absconditas partes. Ecclus 23, 28. — Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi. Matth. 6, 6. — Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius. Hebr. 4, 13.

scium futurorum, apertissima insania est [1]). Die Kirche endlich stellt das Dogma auf: Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt [2]). Die speculative Erklärung insbesondere der Präscienz der freien Handlungen geht folgerichtig auch hier dieselben verschiedenen Wege.

a) Die Thomisten erklären diese Präscienz aus den göttlichen Schöpfungsdecreten, vermöge welcher Gott beschlossen habe, bestimmte Wesen zu schaffen und sie zu bestimmten Handlungen in der vorhin angedeuteten Weise, ohne Beeinträchtigung ihrer Freiheit, wirksam zu bestimmen. Die absolute Untrüglichkeit einer solchen Voraussicht ist dann ganz selbstverständlich. — Speciell die bösen Handlungen erkennt Gott auf Grund eines doppelten Decretes, eines positiven, kraft dessen er entschlossen ist, zu dem physischen Sein der Handlung mitzuwirken, und eines permissiven, kraft dessen er zulassen will, daß der freie Wille durch seine Verkehrtheit der Handlung eine sündhafte Richtung gibt.

b) Laut den Molinisten erkennt Gott durch die scientia media mit untrüglicher Gewißheit, was die vernünftigen Creaturen, falls er sie schafft, unter diesen oder jenen Verhältnissen frei verwirklichen werden. Beschließt Gott also, bestimmte Creaturen zu schaffen, so werden sie unter den betreffenden inneren und äußeren Verhältnissen, in welche er sie versetzt, dasjenige thatsächlich verwirklichen, was er per scientiam mediam erkannt hat, und Gott sieht dann ihre freien Entscheidungen als ein absolute futurum, das sich thatsächlich verwirklichen wird, scientia visionis ebenfalls mit untrüglicher Gewißheit voraus. — Hieraus folgt, fügen dieselben Theologen hinzu, daß die Präscienz nicht abhängig von den Creaturen ist, als verdanke Gott diesen sein Wissen. Denn als Inbegriff und Quelle aller Wahrheit hat er rein aus sich per scientiam mediam erkannt, was die Creaturen, wenn er sie schafft, frei verwirklichen werden. Darum setzt die scientia visionis das decretum creationis, und insofern auch das reale Dasein der Dinge, nicht als Ursache, sondern lediglich als conditio sine qua non voraus. — Aber auch die Freiheit des Geschöpfes ist vollkommen gewahrt. Die freien Handlungen geschehen ja nicht deßhalb, weil Gott einen determinirenden Einfluß auf sie ausübt. Gott sieht sie bloß voraus, weil er, im Spiegel seines Wesens alle Wahrheit erkennend, auch erkennt, was die Creatur in allen möglichen Lagen thun wird. Die Creatur handelt also nicht deßhalb, weil Gott die Handlung voraussieht, sondern Gott sieht die Handlung voraus, weil die Creatur thatsächlich so

---

1) De civ. l. 5. c. 9. Vgl. Petavius, l. 4. c. 6.

2) Vatic. a. a. O.

handeln wird. Würde sie anders handeln, so hätte Gott ewig diese andere Handlung vorausgesehen. Freilich haftet der Handlung, die Gott in solcher Weise voraussieht, eine gewisse Nothwendigkeit an, aber diese necessitas ist keine antecedens, die für den inneren Character der Handlung bestimmend wäre, sondern nur eine consequens, die den eigenthümlichen Character der Handlung nicht alterirt. Wenn ich z. B. mit aller Bestimmtheit einen Menschen vor mir erblicke, so folgt mit Nothwendigkeit, daß derselbe wirklich vor mir stehe, weil ich ihn sonst nicht sehen könnte; aber deßwegen hat er sich nicht mit Nothwendigkeit hingestellt, sondern mit Freiheit. Aehnlich verhält es sich mit der Präscienz. Wenn Gott mit unfehlbarer Gewißheit die zukünftigen freien Handlungen erkennt, dann folgt mit Nothwendigkeit, daß sie in Zukunft wirklich eintreten werden, weil Gott sie sonst nicht erkennen würde; aber deßwegen werden sie keineswegs mit Nothwendigkeit gesetzt, sondern mit Freiheit [1]).

4. Wie kann aber die Erkenntniß vergangener, vor allem die Präscienz zukünftiger Dinge ein schauendes Erkennen, scientia *visionis* genannt werden? eine Ausdrucksweise, der sowohl die h. Schrift, als auch die Väter sich unverkennbar anschließen [2]).

Die Theologen antworten: Auf Grund seiner ewigen Ideen und seines Schöpfungsdecretes erkennt Gott die zukünftigen Dinge genau so, wie sie in Wirklichkeit sind, einem Seher ähnlich, vor dessen Auge Vergangenheit und Zukunft zur Gegenwart werden. Ja, fügt Billuart mit Bezugnahme auf Johannes a St. Thoma hinzu, die zukünftigen Dinge sind Gott insofern in Wirklichkeit gegenwärtig, als der ewige göttliche Schöpfungsact, in welchem sie als Wirkungen enthalten sind, von Ewigkeit her Gott in Wirklichkeit gegenwärtig ist [3]). — Noch weiter gehen andere Thomisten mit Berufung auf den h. Thomas [4]). Weil die

---

1) Card. Pecci in neuester Zeit zieht sich, unter Bekämpfung sowohl der praemotio physica, als auch der scientia media, zur Erklärung der Präscienz der freien Handlungen anscheinend einfach auf den Standpunct des h. Thomas in der S. 1. q. 14. a. 13 zurück. Vgl. L'accademia Romana. 1885. V. S. 99 ff., oder auch Triller, Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes u. s. w. Paderborn und Münster. 1888. S. 41 f. Wir bringen die betr. Ausführung des h. Thomas, wenigstens der Hauptsache nach, sogleich unter Note 4.

2) Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius. Ecclus 39, 24. — Der h. Augustinus aber schreibt: Apud quem (Deum) nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt. De Trin. l. 5. c. 16. Vgl. De divers. quaest. ad Simplic. l. 2. q. 2. n. 2.

3) De Deo. Diss. 6. a. 3.

4) Vgl. Cajetan zu S. 1. q. 14. a. 13. — Franz von Ferrara l. 1. c. gent. c. 66 u. 67. — Es genügt, vom h. Thomas bloß die von Cajetan

göttliche Ewigkeit, bemerken sie, keine Succession zuläßt, so sind die Dinge der verschiedenen Zeiten Gott ewig präsent, und zwar in objectiver Wirklichkeit. Vom Standpuncte der Zeit aus angesehen erscheinen sie freilich als vergangen, gegenwärtig und zukünftig; vom Standpuncte der Ewigkeit aus aber coexistiren sie alle zumal dem untheilbaren Jetzt der Ewigkeit, denn die entgegengesetzte Annahme trägt eine Succession in Gott hinein. Daraus folgt, daß Gott die zukünftigen Dinge nicht bloß durch seine ewigen Ideen erkennt, sondern er schaut sie auch im eigentlichen Sinne, da sie ihm kraft seiner Ewigkeit schon jetzt als real präsent gegenüberstehen. Ebendeßwegen erkennt er sie mit untrüglicher Gewißheit, wie wir mit unfehlbarer Gewißheit Dinge erkennen, die wir unmittelbar vor Augen haben. — Indessen die Richtigkeit dieser Folgerung dürfte vor Beanstandung keineswegs sicher sein. Freilich muß zugegeben werden, daß es dieselbe untheilbare, successionslose Ewigkeit ist, welche allen Zeiten und Wesen (z. B. dem zukünftigen Antichrist) gegenwärtig ist. Daraus folgt aber nicht, daß der in objectiver Wirklichkeit noch gar nicht, vielleicht erst über Jahrtausende existirende Antichrist, der Ewigkeit jetzt schon coexistire, also in objectiver Wirklichkeit doch schon existire [1]).

Ergänzend sei noch bemerkt, daß auch die scientia visionis unendlich Vieles zum Gegenstande hat, wie der h. Thomas hervorhebt [2]).

---

commentirte Stelle, wenigstens theilweise, wiederzugeben: Deus cognoscit omnia contingentia prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse sicut nos, sed simul, quia eius cognitio mensuratur aeternitate, aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae in tempore sunt, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem. Vgl. auch De verit. q. 2. a. 12. Dort heißt es u. a. Difficultas autem in hoc accidit eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis significando differentias. Si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici, quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum, quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia.

1) Kleutgen bemerkt: Bene namque Scotus argumentatur, prius esse existere in se, quam alteri coexistere, nec quemquam posse coexistere ei, quod non existit. Itaque virtualis illa extensio aeternitatis ad omnia tempora probe discernenda est ab coexistentia, quae necessario quidem eam consequitur, sed sub conditione, si creata existunt et tempore, quo existunt. Instit. theol. n. 536.

2) Necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita,

5. Gott weiß dem Gesagten zufolge alle Dinge; es eignet ihm folglich die Allwissenheit (omniscientia), die auch theoretische Weisheit genannt wird. Unter der practischen Weisheit, die eine Mitbetheiligung des göttlichen Willens in sich schließt, versteht man jenes Attribut, kraft dessen Gott in seinem Wirken nach außen für die von ihm gewollten, seiner unendlichen Vollkommenheit entsprechenden Zwecke die geeigneten Mittel nicht bloß kennt, sondern auch practisch ausführt und durchführt. — Die göttliche Wesenheit ist Vorbild für zahllose mögliche Welten und Geschöpfe, die Gott in seiner Güte nach seinem Wohlgefallen schaffen kann, um anderen Wesen zu ihrer Beseligung und zu seiner eigenen Verherrlichung von seiner Vollkommenheit mitzutheilen. Gottes Allwissenheit kennt alle diese Wesen und Welten; sie umschließt eine unendlich reiche Welt vorbildlicher Ideen; sie kennt die Dinge ihrem Sein nach, sie kennt auch die Bedingungen und Gesetze, unter welchen sie in allmählicher Entwickelung die ihrer Natur entsprechende ideale Vollendung erreichen. In seiner Weisheit nun wählt Gott jene Welt und jene Wesen aus, die er verwirklichen will und ordnet die Gesetze an, die das Ganze und das Einzelne zu tragen und seine Entwickelung zu beherrschen und zu leiten geeignet sind. Die göttliche Weisheit im Bunde mit der Allmacht verwirklicht dann jene Welt und jene Wesen und führt sie an der Hand jener Gesetze zu ihrer letzten Vollendung, zu ihrem Ziele hin. — Nicht bloß die h. Schrift lehrt die göttliche Weisheit [1]); auch die Vernunft beweist sie, und zwar a posteriori aus der thatsächlich weisen Einrichtung und Leitung der Welt; a priori aber aus der göttlichen Allwissenheit, Heiligkeit und Allmacht, wie auch aus dem Umstande, daß die Weisheit als reine Vollkommenheit in der unendlichen Vollkommenheit Gottes nothwendig eingeschlossen ist. — Anscheinende Schwierigkeiten finden später in der Lehre von der göttlichen Vorsehung ihre Erledigung.

---

quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationabilibus permanentibus absque fine. S. 1. q. 14. a. 12.

1) Omnia in sapientia fecisti. Ps. 103, 24. — Attingit ergo (sapientia) a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Weish. 8, 1. Vgl. Sprüchw. 8, 22 ff. — O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Röm. 11, 33.

§. 30.

Der göttliche Wille im allgemeinen; die physischen Eigenschaften desselben: Freiheit und Allmacht.

1. Daß Gott nicht bloß ein erkennender, sondern zugleich auch ein wollender Geist sei, wurde oben bereits als Dogma nachgewiesen [1]). Die h. Schrift betont diese Wahrheit eigens [2]).

Auch das göttliche Wollen besitzt, wie das Erkennen, seine eigenartige Vollkommenheit auf Grund der negativen Attribute. Es ist zunächst ein absolut unabhängiges Wollen. Es gibt nichts Außergöttliches, was als Beweggrund oder Endzweck Gottes Willen zum Handeln bewegte; und da der göttliche Wille mit dem Wesen identisch ist, so wird er auch durch nichts in Gott bewegt, was von ihm selbst verschieden wäre. Gottes Wille, in sich selbst lauter Güte, handelt, wenn er nach außen in Freiheit thätig ist, seiner innersten Natur nach gütig, d. h. Gott spendet freigebig Gutes, um in den Erweisen seiner Güte, den Geschöpfen, als Abbildern seines Wesens, sich selbst als letzten und höchsten Endzweck liebend zu besitzen und zu genießen. — Das göttliche Wollen ist fernerhin ein absolut einfaches Wollen, schließt jedes Nebeneinander und Nacheinander von Acten aus, ist vielmehr ein einziger, absolut einfacher Act, der ewig, unveränderlich auf den höchsten Endzweck und das höchste Gut, auf Gott selbst hingerichtet ist. Nur die geschöpflichen Dinge, die von Gott gewollten Mittel zum Zwecke, unterliegen der Veränderlichkeit und Zeitlichkeit. — Endlich ist der göttliche Wille, weil mit dem göttlichen Wesen eins, in sich selbst Substanz.

Das primäre Object des göttlichen Willens ist Gott selbst, sofern Gott sich selbst ewig will und liebt. Der Wille ist ja naturgemäß auf das Gute hingerichtet. Nun aber ist in der Ordnung der Güter Gott selbst das höchste und er erkennt sich als solches mit unendlicher Vollkommenheit. Und folglich ist der erste und vornehmste Gegenstand des göttlichen Wollens nothwendig Gott selbst. Secun-

1) Vgl. S. 125.

2) Fiat voluntas tua. Matth. 6, 10. Non mea voluntas, sed tua fiat Luc. 22, 42.

däres Object sind die geschöpflichen Dinge. Gott liebt sie, und zwar ebenfalls nothwendig, sofern sie als ewige Ideen, als Abbilder seiner unendlichen Vollkommenheit in seiner Erkenntniß und Macht beschlossen liegen und mit der Wesenheit selbst identisch sind. Er liebt und will sie mit Freiheit, sofern er den Dingen, die der Möglichkeit nach ewig in ihm sind, durch seine schöpferische Macht in der Zeit auch ein außergöttliches Dasein geben kann.

2. Die Unterscheidungen, welche in Ansehung des göttlichen Willens gemacht werden, weisen selbstredend nur auf die verschiedenen Weisen hin, in welchen sich der göttliche Wille in seiner absoluten Einfachheit und Unveränderlichkeit den verschiedenen Objecten gegenüber bethätigt und verhält.

a) Der göttliche Wille, sofern er als Act innerlich in Gott beschlossen ist, heißt Wille des Wohlgefallens (voluntas beneplaciti); sofern er sich durch Wort oder Zeichen gebietend, verbietend, zulassend, rathend, erfüllend nach außen offenbart, wird er Wille des Zeichens (voluntas signi) genannt.

b) Beim Willen des Wohlgefallens unterscheidet man dann weiterhin den vorhergehenden und nachfolgenden Willen (voluntas antecedens et subsequens), jenachdem derselbe vor aller geschöpflichen Entscheidung oder erst im Anschluß an dieselbe etwas will. Vermöge der vol. antecedens will Gott z. B. die Seligkeit aller vernünftigen Geschöpfe, vermöge der vol. subsequens die ewige Strafe der beharrlich widerstrebenden Creatur. Mit dieser Unterscheidung stehen zwei andere in Verbindung. Der göttliche Wille ist nämlich unbedingt oder bedingt (vol. absoluta et conditionata), jenachdem Gott etwas unter jeder Bedingung, z. B. seine Ehre, oder nur unter einer gewissen Bedingung will, z. B. die Seligkeit des Geschöpfes. Dazu kommt der wirksame und unwirksame Wille (vol. efficax et inefficax). Der unbedingte Wille Gottes erreicht sein Ziel immer, und ist insofern immer wirksam; der bedingte ist wirksam oder unwirksam, erreicht sein Ziel oder erreicht es nicht, je nach dem Verhalten des freien Geschöpfes.

c) Mit Rücksicht auf die Macht des göttlichen Willens unterscheidet man potentia absoluta et ordinata). Unter der pot. abs. verstehen wir die göttliche Macht, sofern sie alles das auszuführen im Stande ist, was möglicherweise der weise Wille Gottes ausgeführt haben will. Die pot. ord. führt dasjenige aus, was der weise Wille

Gottes thatsächlich ausgeführt haben will. Der pot. abs. schreibt man auch wohl alles außerordentliche Wirken zu, dessen der göttliche Wille fähig ist; der ordinata (besser ordinaria) aber alles ordentliche Wirken in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

Die Jansenisten, indem sie die Möglichkeit des status naturae purae bekämpften, verstanden unter der pot. ordinata die göttliche Macht, sofern sie in ihrer Thätigkeit durch die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit geregelt ist; unter der absoluta aber die Macht Gottes, die unabhängig von anderen Eigenschaften thätig ist. Allein in diesem Sinne ist die Unterscheidung falsch. Denn da in Gott Macht, Wille, Weisheit u. s. w. eins und dasselbe sind, so ist alles, was Gott will und thut, eo ipso durch Weisheit u. s. w. geregelt.

3. Das göttliche Wollen, sofern es ad intra geht, d. h. auf Gott selbst hingerichtet ist, ist kein freies, sondern ein nothwendiges Wollen. Denn wie jedes vernünftige Wesen mit Nothwendigkeit seinem letzten Endziele, dem höchsten Gute, entgegenstrebt, um in ihm seine Vollendung und Glückseligkeit zu finden, so will auch Gott mit Nothwendigkeit das höchste Gut, also sich selbst, um durch Erkenntniß und Liebe (amore complacentiae et gaudii, nicht concupiscentiae) sich zu besitzen und zu genießen[1]). Sofern aber der göttliche Wille ad extra, auf außergöttliche Dinge gerichtet ist, ist es ihm, wie das Dogma lehrt, ebenso wesentlich, vollkommen frei zu sein, d. h. frei von äußerem Zwange, frei von innerer Nöthigung nach eigener Wahl sich für das Handeln oder Nichthandeln, für ein So- oder Andershandeln zu entscheiden.

a) Die Kirche lehrt die Wahlfreiheit Gottes practisch durch ihre Bitt- und Dankgebete, dann lehramtlich durch die Censurirung einer These Abälard's, wie auch durch die Definition der Vaticanischen Synode[2]).

b) Die h. Schrift betont, daß Gott in der Ordnung der Na-

---

1) Ueber die Nothwendigkeit dieses Wollens vgl. das Vaticanum in der folgenden Note.

2) Die betreffende These lautet: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio. Denzinger, n 316. — Das Vatic. sess. 3. c. 1. erklärt: Liberrimo consilio (Deus) condidit creaturam. Dazu can. 5: Si quis — Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, a. s. Vgl. auch Grundz. II. S. 5.

tur und Gnade frei sei; daß er thue, was er wolle, ganz nach dem Rathschlusse und der Wahl seines Willens[1]); daß er frei wähle hinsichtlich des Ortes, des Maßes und des Gegenstandes seiner Thätigkeit[2]).

c) Die Väter lehren den Arianern gegenüber mit aller Entschiedenheit, daß Gottes Thätigkeit ad intra auf innerer Nothwendigkeit beruhe; daß z. B. der Vater mit innerer Nothwendigkeit den Sohn zeuge[3]). Sie betonen mit derselben Entschiedenheit, daß die Thätigkeit ad extra eine ganz freie sei, z. B. die Schöpfung, ebenso die Erlösung, und versichern, daß überhaupt unendlich vieles in Gottes Macht stehe, was nicht geschehe, weil es Gott nicht wolle[4]); das Jenseits erst werde uns hierüber näheren Aufschluß geben[5]).

d) Die Vernunft argumentirt in folgender Weise: Gott will mit Nothwendigkeit sich selbst als letzten Zweck, als höchstes Gut, um durch Erkenntniß und Liebe sich vollkommen zu besitzen und zu genießen. Wäre nun die Thätigkeit nach außen das einzige Mittel zu diesem nothwendigen Zwecke, so würde Gott dieses Mittel nothwendig wollen müssen. Nun ist aber die operatio ad extra nicht das einzige Mittel, vielmehr besitzt und genießt Gott sich selbst rein durch sich selbst auf das

---

1) Quaecumque voluit Dominus fecit. Ps. 134, 6. — Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Eph. 1, 11. — Quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. I Cor. 1, 27. — Elegit nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem. Eph. 1, 4.

2) Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis. Jac. 1, 18. — Spiritus ubi vult spirat. Joh. 3, 8. — Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult. I Cor. 12, 11. — Ergo cuius vult miseretur et quem vult indurat. Röm. 9, 18. Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat. Joh. 5, 21.

3) Vgl. Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa u. a. bei Petavius, De Trinitat. l. 6. c. 8. Dabei ist zu bemerken, daß die Väter, wenn sie bisweilen sagen, der Vater zeuge den Sohn cognitione, voluntate, amore, damit nicht die innere Nothwendigkeit der Zeugung, sondern nur den äußeren Zwang und blinden Instinct ausschließen wollen.

4) Vgl. Basilius, Ambrosius, Hieronymus u. a. bei Petavius, De Deo l. 5. c. 4; ferner Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Epiphanius, Hieronymus u. a. ib. c 6.

5) Der h. Augustinus bemerkt: Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, quam — efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non velit, nihil autem velit, quod non possit. Ench. c. 95.

vollkommenste, da er sich selbst, die unendliche Vollkommenheit, erschöpfend erkennt und dem entsprechend liebt. Und da folglich die Thätigkeit nach außen nicht auf innerer Nothwendigkeit beruht, so beruht sie auf Freiheit. — Ferner: Will Gott das Geschöpfliche mit Nothwendigkeit, dann ist dasselbe durch seine Natur gefordert und er bedarf desselben zur Vollendung seines Seins und Lebens. Dann ist aber sowohl Gottes Unabhängigkeit, als auch seine Unendlichkeit aufgehoben; auch ist dann eine pantheistische Vermischung göttlichen und creatürlichen Seins nicht mehr zu umgehen. — Dazu kommt, daß, wenn die Schöpfung auf Nothwendigkeit beruhte, die Welt Gott coätern sein müßte, was sie thatsächlich nicht ist. — Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wahlfreiheit eine reine Vollkommenheit ist, woraus sich die Folgerung von selbst ergibt.

Die göttliche Freiheit ist absolut vollkommen und schließt deßwegen die libertas contrarietatis, die Fähigkeit zwischen Gut und Bös zu wählen, aus. Sie ist libertas contradictionis et specificationis, d. h. Gott kann wählen, ob er einen Act setzen oder nicht setzen, ob er diesen oder jenen Act setzen will. — Die freie Thätigkeit nach außen steht mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht in Widerspruch. Denn den Acten der göttlichen Freiheit geht nicht, wie bei uns Menschen, ein Zustand der Indifferenz, der Potentialität, der Deliberation voraus, vielmehr sind die freien Acte Gottes in ihm, der reinsten Wirklichkeit, von Ewigkeit her reinste Wirklichkeit. In Gott gibt es keine indifferentia potentiae ad actum, sondern nur eine indifferentia actus ad obiectum, sofern Gott von Ewigkeit her sich auch für etwas anderes, für die Schöpfung einer anderen Welt oder auch für Nichtschöpfung hätte entschließen können. Und auch im Falle, daß Gott von Ewigkeit her sich thatsächlich für anderes entschlossen hätte, würde sein Wollen in sich selbst nicht anders sein, als es jetzt ist. Denn da in Gott alles, auch die innere Beschaffenheit seines Wollens nothwendig ist, so ist und bleibt sein Wollen in sich selbst nothwendig genau dasselbe, mochte er sich von Ewigkeit her entschlossen haben, zu schaffen oder nicht zu schaffen. Allerdings ist diese Wahrheit für unsere Auffassung schwierig und geheimnißvoll [1]).

4. Daß Gott überhaupt Macht habe, nach außen hin etwas zu wirken, wird nicht bloß a posteriori, sondern auch a priori durch den Hinweis darauf bewiesen, daß Gottes unendliche Vollkommenheit

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. I. n. 382 ff.; auch oben S. 119.

alles, was reine Vollkommenheit ist, also auch die Fähigkeit, nach außen hin thätig zu sein, nothwendig in sich schließt.

Was dann im nähern den Umfang der göttlichen Willensmacht anbetrifft, so leuchtet ein, daß Gott nichts wollen und wirken kann, was seinem Wesen und seiner Vollkommenheit widerspricht, da er mit innerer Nothwendigkeit sein Wesen liebt und will. Nun ist aber dieses sein Wesen absolute Wahrheit und Heiligkeit, und folglich kann Gott nichts wollen und wirken, was mit seiner Wahrheit und Heiligkeit im Widerspruch steht, also weder das sittlich Böse, noch auch das in sich Unwahre, und Widersprechende.

Hiervon abgesehen ist Gottes Macht in extensiver und in intensiver Beziehung unbegrenzt, d. h. Allmacht. Sie ist extensiv unbegrenzt, sofern Gott alles Mögliche, das seinem Umfange nach unendlich ist, zu realisiren im Stande ist. Gott kann freilich die unendliche Fülle des Möglichen nicht im collectivischen Sinne verwirklichen, da eine actu unendliche Vielheit geschaffener Dinge objectiver Existenz unfähig ist[1]); er kann es aber in distributivem Sinne, sofern er in alle Ewigkeit fortfahren kann, Mögliches zu realisiren, ohne sich jemals zu erschöpfen. Gottes Macht ist intensiv unbegrenzt, sofern Gott allein durch seine Willensmacht das Mögliche verwirklicht, ohne dabei der Concurrenz einer Mitursache z. B. einer Materialursache, des Stoffes zu bedürfen.

Die Realität der göttlichen Allmacht lehrt die Kirche in ihren Glaubensbekenntnissen: Credo in unum Deum Patrem omnipotentem; dazu die klare Lehre der h. Schrift und der h. Väter[2]). Das vernünftige Denken weist zunächst darauf hin, daß jede Beschränkung der göttlichen Macht die mit der Macht identische Wesenheit selbst beschränken, und speciell eine Beschränkung in intensiver Beziehung obendrein Gottes vollkommene Unabhängigkeit aufheben würde. — Dazu kommt folgendes Argument: Ist ein Wesen nach außen thätig, so theilt es nach außen hin von seiner eigenen Vollkommenheit mit, und gerade diese Mittheilung ist es, worin sich

---

1) Vgl. oben S. 109 f.

2) Ego Deus omnipotens. I Mos. 17, 1. Omnia quaecumque voluit Dominus fecit. Ps. 134, 6. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Luc. 1, 37. Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt. Marc. 14, 36. Vgl. die Väter bei Petavius, l. 5. c. 8 ff.

seine Macht bethätigt. Ebendeßwegen ist die Macht der endlichen Wesen beschränkt, weil sie nur von ihrer beschränkten Vollkommenheit nach außen mittheilen können. Gottes Sein aber ist unendlich, und folglich hat Gott Macht, in unbeschränkter Weise Sein und Vollkommenheit nach außen mitzutheilen, d. h. in unbegrenzter Weise zu verwirklichen. Nur das Widersprechende kann er nicht realisiren, weil es gar kein Sein ist.

5. Sofern Gottes Macht, intensiv unbegrenzt, ohne Mitwirkung einer Materialursache die Dinge einfach aus dem Nichts hervorruft, wird sie schöpferische Allmacht genannt. Die Schöpfermacht gehört zu jenen Attributen, die als solche keinem Geschöpfe mitgetheilt werden, ihm nicht innewohnen können; sie ist eben ihrer Natur nach etwas specifisch Göttliches und Unendliches.

Zunächst nämlich wurde vorhin bemerkt, daß volle Unabhängigkeit des Seins und Wirkens wesentliche Voraussetzung des schöpferischen Wirkens sei. Nun aber ist diese absolute Unabhängigkeit nur Gott, nicht aber dem allseitig abhängigen Geschöpfe eigen. — Ferner: Gott als die unendliche Ursache unterscheidet sich wesentlich von allen endlichen Ursachen. Folglich muß ihm nach außen hin auch ein Wirken eignen, welches, wesentlich über allem geschöpflichen Wirken erhaben, ihm allein zukommt. Nun gibt es aber bloß eine zweifache Wirksamkeit nach außen: das Schaffen eines Nichtseienden und das Verändern eines Seienden. Das letztere vermögen auch die Geschöpfe; folglich eignet ersteres Gott allein und ausschließlich. — Endlich ist es philosophischer Grundsatz: Modus agendi sequitur modum essendi, d. h. von der Vollkommenheit des Seins hängt die der Thätigkeit, und von der Vollkommenheit der Thätigkeit die der Wirkung ab. Nun aber ist allein Gottes Thätigkeit ihrem Sein nach Substanz, und folglich ist nur er allein im Stande, Dinge aus dem Nichts zu schaffen, d. h. Wirkungen zu setzen, die in sich selbst Substanzen sind. Die creatürliche Thätigkeit ist bloßes Accidenz; und folglich können die Geschöpfe auch nur solche Wirkungen setzen, die in sich selbst als Accidenzien, d. h. als Veränderung einer schon bestehenden Substanz sich darstellen.

Man könnte fragen, ob ein Geschöpf denn nicht als untergeordnete, werkzeugliche Ursache mitwirken könne, während Gott selbst der eigentliche Urheber der schöpferischen Wirkung bliebe. Diese Frage ist gegen Petrus Lombardus und wenige andere Theologen mit dem h. Tho-

was zu verneinen. Weil nämlich das Geschöpf nur mit endlicher Kraft mitwirken kann, so ist ein Doppeltes denkbar. Gott setzt seinerseits ebenfalls nur endliche Kraft ein. Das würde aber nicht genügen, da die Schöpfung eine unendliche Kraft erfordert, aus zwei endlichen Kräften aber keine unendliche resultiren kann. Setzt aber Gott unendliche Kraft ein, dann bleibt für das Geschöpf nichts zu thun übrig. — Auch nicht einmal an irgend eine Vorbereitung des eigentlichen Schöpfungsactes seitens des Geschöpfes kann gedacht werden. Denn diese Vorbereitung könnte denkbarer Weise nur in der Disponirung des Stoffes bestehen, an welchem sich die schöpferische Macht bethätigen soll, ähnlich wie die zeugenden Eltern den Stoff für die Schöpfung und Aufnahme der Seele disponiren. Nun schließt aber die Schöpfung im strengen Sinne (creatio prima) ihrem Begriffe nach das Dasein eines Stoffes überhaupt aus und zielt gerade dahin, den nicht vorhandenen Stoff aus dem Nichts in's Dasein zu rufen [1]).

§. 31.

Die übrigen Attribute der göttlichen Thätigkeit. — Wahrheit, Güte, Schönheit, Seligkeit Gottes.

Die noch übrigen Attribute der göttlichen Thätigkeit werden moralische Attribute genannt, weil sie nicht so sehr die natürliche, physische, als vielmehr die sittliche Vollkommenheit Gottes unter verschiedenen Rücksichten darstellen.

1. Die göttliche Heiligkeit besteht darin, daß Gott nur das sittlich Gute beharrlich, nothwendig will und liebt, das sittlich Böse aber ebenso beharrlich, nothwendig haßt und verabscheut. Und da Gott selbst das höchste sittliche Gut und Norm aller Sittlichkeit ist, so können wir auch sagen: Die göttliche Heiligkeit besteht darin, daß Gott sich selbst, seine Wesenheit und alles, was mit ihr übereinstimmt, nothwendig will und liebt, während er alles, was seiner Wesenheit widerspricht, mit derselben Nothwendigkeit haßt. Damit ist die speculative Begründung der göttlichen Heiligkeit bereits gegeben: Gott liebt sich selbst mit innerer Nothwendigkeit, in der Liebe Gottes als des höchsten Gutes besteht aber gerade die Heiligkeit.

---

1) Vgl. den h. Thomas. S. 1. q. 45. a. 5.

Die h. Schrift legt Gott nicht bloß die Heiligkeit bei[1]), sondern characterisirt sie in Uebereinstimmung mit dem Tu solus sanctus der Kirche zugleich als unvergleichlich erhaben über aller geschöpflichen Heiligkeit[2]). Gottes Heiligkeit im Unterschiede von der creatürlichen ist eben eine nothwendige, unveränderliche, unendliche, wesenhafte Heiligkeit. — Inwiefern die Zulassung der Sünde mit der Heiligkeit Gottes vereinbar sei, soll in der Lehre von der göttlichen Vorsehung erklärt werden.

2. Unter der göttlichen Gerechtigkeit verstehen wir den beharrlichen Willen Gottes, alles das zu thun und zu leisten, was ihm selbst und seinen Geschöpfen gebührt. Gott bethätigt also seine Gerechtigkeit zunächst sich selbst gegenüber, indem er constant dasjenige thut, was er sich selbst und seinen Attributen (z. B. der Heiligkeit, Weisheit) schuldig ist. Seinen Geschöpfen gegenüber aber bethätigt er einerseits die iustitia distributiva, indem er ihnen, insbesondere den vernünftigen, alles dasjenige gibt, dessen sie mit Rücksicht auf ihre Natur, Stellung, Verhältnisse zur Erreichung ihrer Bestimmung bedürfen. Die h. Schrift lehrt die Realität dieser Gerechtigkeit[3]). Sie ergibt sich für das Denken als einfache Folgerung aus der göttlichen Weisheit, da diese, den Zweck wollend, auch die entsprechenden Mittel wollen und ordnen muß. Andererseits bethätigt Gott die iustitia remunerativa et vindicativa, indem er die Geschöpfe nach Maßgabe ihres Verdienstes oder ihrer Schuld belohnt oder bestraft. Auch diese Seite der göttlichen Gerechtigkeit wird von der h. Schrift bezeugt[4]), und das theologische Denken leitet sie durch Folgerung aus der göttlichen Heiligkeit, Weisheit, Wahr-

---

1) Sancti estote, quia ego sanctus sum. III Mos. 11, 44. — Deus odit iniquitatem. Judith 5, 21. Vgl. Sprüchw. 15, 9 u. 26; Ps. 5, 7; Matth. 5, 48; I Petr. 1, 15 f.

2) Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis et coeli non sunt mundi in conspectu eius. Job 15, 15. — Quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus. Matth. 19, 17.

3) Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. Weish. 11, 21.

4) Dico autem vobis: Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii. Matth. 12, 36. — Reddet unicuique secundum opera eius. Röm. 2, 6. Vgl. II Tim. 4, 7 f.; Hebr. 6, 10.

haftigkeit und Treue ab. Eine iustitia commutativa im strengen Sinne aber kann zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht bestehen, da das Geschöpf im Grunde gar nichts Eigenes Gott zu bieten vermag, um dafür rechtlich eine entsprechende Gegenleistung zu fordern[1]). Nur im weiteren Sinne kann von iustitia commutativa die Rede sein, insofern Gott selbst den vernünftigen Geschöpfen ein Recht geben kann, was sie an sich nicht besitzen, indem er ihnen verspricht, dasjenige, was im Grunde sein Eigenthum ist, als das ihrige anzuerkennen und seinem Werthe nach zu belohnen.

3. Hinsichtlich der iustitia vindicativa sind zwei falsche Auffassungen abzuweisen. — Hermes behauptet, die von Gott verhängten Strafen hätten wesentlich nur einen medicinellen Character und würden von der göttlichen Güte zu dem Ende auferlegt, um sowohl den Sünder selbst, so lange es möglich sei, als auch andere heilsam zu erschüttern. Auch die angedrohte ewige Strafe verhänge Gott ebendeßwegen nur aus Güte, zugleich auch wegen seiner Wahrhaftigkeit und Treue, nicht aber aus Gerechtigkeit, d. h. zur Sühne seiner beleidigten Majestät. Gott verhänge sie lediglich in Gerechtigkeit, sofern die Gerechtigkeit nicht Motiv der Strafe, sondern bloße Norm sei, wonach Gott dem Maße der Schuld das Maß der Strafe anpasse. — Dagegen ist zu bemerken, daß durch die Sünde Gott etwas entzogen wird, was er aus Gerechtigkeit gegen sich selbst fordern muß, seine Verherrlichung nämlich, welche die oberste Forderung der sittlichen Ordnung ist. Wenn Gott also straft, dann thut er dieses ohne Zweifel auch aus Gerechtigkeit, damit ihm selbst die schuldige Genugthuung werde. Er züchtigt den Sünder, damit dieser, durch die Züchtigung niedergeworfen, thatsächlich Gott als seinen Herrn verherrliche und so gezwungen leiste, was er freiwillig nicht leisten mag. Das bestätigt auch die h. Schrift: Weil Gott gerecht ist, deßwegen straft er; er vergilt seinen Widersachern nach ihrem Thun und schafft seiner beleidigten Majestät die entsprechende Sühne[2]). Daß Gott bei der Bestrafung des Sünders zugleich auch medicinelle Zwecke verfolge, und somit auch aus Güte und Barmherzigkeit strafe, versteht sich ganz von selbst. Sogar beim Endurtheile über den Sünder übt er Barmherzigkeit,

---

1) Quid autem habes, quod non accepisti? I Cor. 4, 7. Vgl. Röm 11, 35.

2) Reddam ultionem hostibus meis, et his qui oderunt me retribuam. V Mos. 32, 41. — Heu consolabor super hostibus meis et vindicabor de inimicis meis. Is. 1, 24; Ez. 5, 13. — Justus es Domine, — qui haec iudicasti, quia sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt, et sanguinem eis dedisti bibere; digni enim sunt. Offb. 16, 5 f.

indem er nach gut vertretener Lehre das Böse wohl ebenso unter Gebühr straft, wie er sicherlich das Gute über Gebühr belohnt[1]).

Ein anderes Extrem, welches vom h. Anselm und einzelnen neueren Theologen in ihrer Polemik gegen die Socinianer[2]) vertreten wird, betont die göttliche Strafgerechtigkeit zu einseitig und schroff. Gott müsse, so behauptet man, für jede Sünde eine entsprechende Genugthuung fordern und könne ohne Genugthuung nicht verzeihen. Auch dieses ist falsch. Sehen wir von der thatsächlichen Ordnung der Dinge ab, so kann Gott freilich einem unbußfertigen Sünder hier auf Erden ohne Bekehrung weder Schuld noch Strafe erlassen. Thut aber der Sünder mit Gottes Gnade wahrhaft Buße, dann hat Gott das Recht, wenn er will, in seiner Barmherzigkeit nicht bloß die Schuld, sondern auch die Strafe ganz oder theilweise zu erlassen. Der bis zum Ende unbußfertige Sünder fällt allerdings der ganzen Strenge der strafenden Gerechtigkeit anheim.

Gegen die Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit wird noch eingewendet, es sei unmoralisch, wegen einer Beleidigung zu strafen und sich zu rächen, auch handle Gott grausam, indem er strafe. Wir antworten: Die Strafe ist unmoralisch, wenn sie aus Leidenschaft, vielleicht obendrein von einem Unberechtigten verhängt wird. Grausam aber handelt der Strafende, wenn er über Gebühr straft, oder wenn er an der Strafe selbst seine Freude hat. Alles dieses trifft bei Gott nicht zu. Als der oberste Wächter der sittlichen Ordnung hat er das absolute Recht zu strafen; ferner ist nicht Leidenschaft die Triebfeder, sondern die Gerechtigkeit, sie ist auch die das Maß der Strafe bestimmende Norm; Gott straft eben aus Gerechtigkeit und in Gerechtigkeit. Endlich freut sich Gott keineswegs an der Strafe als solcher, sondern an der ihm gebührenden Ehre, die ihm aus der Züchtigung des unbußfertigen Sünders erwächst.

4. Unter der Güte (benignitas) Gottes verstehen wir die Bereitwilligkeit des göttlichen Willens, seinen Geschöpfen Gutes und zwar in reichlichem Maße zu erweisen. Gott bethätigte seine Güte zunächst dadurch, daß er mit Freiheit Wesen schuf, um ihnen freigebig Gutes zu spenden. Wenn dann die Geschöpfe nach ihrer Er-

---

1) Etiam ea, quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat, quam exigat proportio rei. — In damnatione reproborum apparet misericordia non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. S. 1. q. 21. a. 4. Die Kirche betet: Omnipotens sempiterne Deus, qui abundantia pietatis tuae et merita supplicum excedis et vota. Dom. XI. p. Pentec.; auch verwirft sie die gegentheilige Lehre des Bajus. Vgl. Denz. n. 894 auch Luc. 6, 38.

2) Dieselben läugneten die stellvertretende Genugthuung Christi.

schaffung Anspruch auf die göttliche Güte haben, so ist das ein Recht, welches ihnen der gütige Gott selbst mit Freiheit gab. Aber auch jetzt bleibt der freien Güte Gottes noch ein weiter Spielraum, da Gott auf Grund seiner Weisheit und Gerechtigkeit den Geschöpfen nur das schuldig ist, was sie zur Erreichung ihrer Bestimmung nothwendig haben, im übrigen aber frei ist, über dieses Maß hinaus, in mannigfaltiger Weise seine freigebige Güte zu erweisen. — Die von der h. Schrift gelehrte Realität der göttlichen Güte[1]) ergibt sich speculativ als Folgerung aus der göttlichen Selbstliebe, vermöge welcher Gott auch alles dasjenige thätig und wirksam liebt, was Abbild seiner eigenen Vollkommenheit ist.

Eine besondere Seite der Güte ist die Barmherzigkeit, die Uebel und Elend zu beseitigen trachtet, während die Güte Gutes erweisen will. Im glänzendsten Lichte erscheint Gottes Barmherzigkeit, wenn er sie dem Sünder angedeihen läßt. Mit ihr verbunden ist die Langmuth, die darin besteht, daß Gott oft lange mit der Strafe zögert, um dem Sünder Zeit zur Bekehrung zu lassen[2]).

Gott ist wahrhaft heißt: er offenbart nur Wahrheit, weil er, allwissend, nicht irren, und weil er, heilig, nicht lügen, d. h. nichts wollen und thun kann, was mit ihm selbst, der unendlichen Wahrheit, in Widerspruch steht[3]). Gott ist getreu heißt: er hält gewiß, was er versprochen hat. Die Wahrhaftigkeit besagt Uebereinstimmung einer Aussage mit dem gegenwärtigen Gedanken; die Treue aber bewirkt, daß der Wille an dem einmal gegebenen Worte beharrlich festhält[4]).

---

1) Confitemini Domino, quoniam bonus. Ps. 105, 1. — Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti. Weish. 11, 25.

2) Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam. Weish. 11. 24. — Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. Ez. 33, 11. — Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. II Petr. 3, 9.

3) Qui me misit, verax est. Joh. 8, 26. — Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax (wenigstens der Potenz nach). Röm. 3, 4. — Impossibile est mentiri Deum. Hebr. 6, 18.

4) Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciat? locutus est, et non implebit? IV Mos. 23, 19.

5. Die Lehre von der Unendlichkeit Gottes hat gezeigt, daß Gott unendliche Fülle von Sein und Vollkommenheit ist, und die Besprechung der übrigen Attribute war geeignet, diese Wahrheit mehr und mehr zu bestätigen und zu beleuchten. Betrachten wir nun diese unendliche Fülle göttlichen Seins unter verschiedenen Gesichtspuncten, so ergeben sich folgende allgemeine Bestimmungen.

a) Gott ist die höchste Wahrheit, die Wahrheit selbst. — Jedes Seiende ist nämlich wahr, sofern es, als Ausdruck eines vorbildlichen göttlichen Gedankens, mit dem göttlichen Erkennen übereinstimmt. Nun besitzt aber Gott unendliches Sein, und dieses sein unendliches Sein ist mit seinem Erkennen in unendlicher Uebereinstimmung, d. h. geradezu mit ihm identisch. Eine Erkenntniß umgekehrt ist wahr, wenn sie dem Erkenntnißobjecte conform ist. Auch in dieser Beziehung erscheint Gott als höchste Wahrheit, als die Wahrheit selbst. Denn seine unendliche Erkenntniß, ihrem unendlichen Objecte vollkommen proportionirt, erschöpft das göttliche Sein vollkommen und ist, weil Eins mit ihm, mit ihm in absoluter Uebereinstimmung. Ebenso ist Gott auch für die Geschöpfe höchster Gegenstand und letzte Quelle aller Wahrheitserkenntniß [1]).

b) Gott ist das höchste Gut, die höchste Güte (bonitas im Unterschiede von benignitas), die Güte selbst. — Jedes Seiende ist nämlich gut, d. h. wegen der ihm eigenen Vollkommenheit geeignet, zur Vervollkommnung anderer Wesen beizutragen und insofern Gegenstand ihres Begehrens, Wollens, Liebens. Nun ist Gott das unendliche Sein, und in diesem seinem unendlichen Sein besitzt er jene unendliche Vollkommenheit, durch welche sein unendliches Wollen und Lieben vollkommen befriedigt sind. Und auch für die Geschöpfe ist Gott in seiner Vollkommenheit letztes und höchstes Ziel des Begehrens und Liebens, da die Geschöpfe in der Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit ihre eigene Vervollkommnung und letzte Vollendung finden [2]).

c) Gott ist die höchste Schönheit, die Schönheit selbst. — Weil jedes Seiende in seiner Art gut und vollkommen ist, so erzeugt es ebendeßwegen, mit dem Auge des Geistes betrachtet, im Willen Wohlgefallen und süßen Genuß und heißt insofern schön (pulchra sunt, quae visa placent). Nun ist Gott das unendliche Sein, die

1) Vgl. auch oben S. 127.

2) Nemo bonus, nisi solus Deus. Luc. 18, 19.

unendliche Vollkommenheit, er ist folglich unendlich schön, die Schönheit selbst. Man definirt die Schönheit auch wohl als harmonische Einheit des Mannigfaltigen. Nun aber findet sich in Gott die denkbar größte Fülle von Vollkommenheit in der denkbar vollkommensten Einheit. Auch die h. Schrift weist auf Gottes Schönheit hin und leitet sie a posteriori aus der Schönheit seiner Werke ab[1]). — Man unterscheidet ein doppeltes Schöne, das Erhabene nämlich, das durch das ungewöhnliche Maß seiner Größe und Vollkommenheit Staunen und Bewunderung erregt; und das Liebliche, das durch holde, anmuthige Zartheit, Sanftheit, Milde das Herz mächtig anzieht und zur Liebe herausfordert. Ein Blick auf die Attribute Gottes zeigt uns, daß Gott in beiden Beziehungen unendlich schön ist, unendlich erhaben nämlich und unendlich lieblich[2]).

d) Gott der unendlich Vollkommene ist ebendeßwegen auch unendlich selig, die Seligkeit selbst. — Ein vernünftiges Wesen ist glückselig, wenn es die ihm zukommende Vollendung besitzt und durch Erkenntniß und Liebe genießt. Nun aber ist Gott im Vollbesitze unendlicher Vollkommenheit und er besitzt und genießt sie durch comprehensive, unendlich vollkommene Erkenntniß und in unendlich wonnevoller Liebe. Auf diese selige Freude Gottes weist die h. Schrift hin, wenn sie die Seligkeit der Geschöpfe eben als eine Theilnahme an der Freude und Seligkeit Gottes darstellt[3]).

Aus dem Gesagten folgt, daß Gott, selig durch sich selbst allein, um selig zu sein, der Geschöpfe nicht bedarf, wie auch die Schrift bezeugt[4]); und daß das Dasein der Geschöpfe zur Seligkeit Gottes nicht das mindeste beiträgt. Wahrhaft Unendliches ist ja einer Vermehrung oder Steigerung gar nicht fähig; Gott kann von den Geschöpfen gar nichts empfangen,

---

1) Quorum (bonorum, quae videntur) si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit. Weish. 13, 3. Alle creatürliche Schönheit in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, zusammengenommen und in indefinitum gesteigert, bleibt in unendlichem Abstande hinter der göttlichen Schönheit zurück.

2) Zur Lehre über die Schönheit Gottes vgl. Jungmann, Aesthetik. 2. Aufl. Innsbruck 1884. S. 195 ff.

3) Euge, serve bone et fidelis, — intra in gaudium Domini tui. Matth. 25, 21.

4) Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Ps. 15, 2.

was er nicht schon hätte. Diejenigen inneren und äußeren Güter (Sein, Thätigkeit, Wissenschaft, Tugend, Schönheit, Macht, Ehre, Reichthum), welche bei den Geschöpfen gefunden werden und die geignet sind, diese zu beglücken, sind in der unendlichen Seinsfülle Gottes eminenter eingeschlossen. Was aber Gott an Seinsfülle besitzt, erkennt und liebt er mit derselben Vollkommenheit, ob nun Geschöpfe existiren oder nicht. — Wenn einzelne Schrifttexte Gott aus den Geschöpfen Freude und Seligkeit zufließen lassen[1]), so ist zu bemerken, daß dasjenige, was Gott in den Creaturen Beglückendes findet, nichts anderes ist, als die sich ewig gleichbleibende Vollkommenheit göttlichen Seins und Wirkens selbst, die sich in den Geschöpfen wiederspiegelt.

---

1) Deliciae meae, esse cum filiis hominum. Sprüchw. 8, 31. — Heu consolabor super hostibus meis et vindicabor de inimicis meis. Is. 1, 24.

Zweiter Theil.

Die Lehre vom Dreieinigen Gotte.

Vorbemerkung.

Ich glaube an Einen Gott in drei Personen, das ist der kurze Ausdruck der kirchlichen Trinitätslehre; oder etwas ausführlicher: Drei sachlich unterschiedene göttliche Personen, von denen die zweite durch ewige Zeugung aus der ersten, die dritte durch ewige Hauchung aus der ersten und zweiten hervorgeht, besitzen der Zahl nach ein und dieselbe Wesenheit oder Natur. — Wir haben demnach in zwei Abtheilungen zunächst über die Dreiheit der Personen, dann über die Einheit der Wesenheit zu handeln; daran schließt sich als dritte Abtheilung eine speculative Erörterung des trinitarischen Geheimnisses.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen.

§. 32.

Die Gegner des kirchlichen Dogmas. Das trinitarische Geheimniß und seine Bedeutung.

1. Wir haben in der Vorbemerkung auf die beiden Hauptbestandtheile der kirchlichen Trinitätslehre hingewiesen. Gegen jeden derselben richtet sich eine Reihe von Irrthümmern, die wir gleich hier in kurzer Uebersicht zusammenstellen.

Manche Häretiker läugneten jede Mehrheit und Verschiedenheit göttlicher Personen. Hierher gehören außer den alten judaisirenden Secten vor allem die Antitrinitarier oder Monarchianer im 2. und 3. Jahrh., die übrigens in zwei Richtungen

auseinandergingen. Die dynamischen oder subordinatianischen Antitrinitarier (die beiden Theodotus, Artemon und Paul von Samosata) behaupteten nur Eine göttliche Person und lehrten von Christus, er sei bloßer Mensch, jedoch im Besitze besonderer göttlicher Kräfte und Gnaden gewesen. Die Patripassianer oder modalistischen Antitrinitarier aber (Praxeas, Noetus, Sabellius, Beryllus) behaupteten, diese Eine göttliche Person, der Vater, sei zuerst in Christus Mensch geworden und heilige dann die Menschen, und werde somit bloß mit Rücksicht auf diese beiden Offenbarungs- und Thätigkeitsweisen auch Sohn und Geist genannt. Mit der ersten Richtung verwandt sind die Arianer, Photinianer und Macedonianer (Pneumatomachen), die zunächst den Sohn, dann auch den h. Geist für ein bloßes Geschöpf erklärten; verwandt mit der zweiten sind Abälard im 12. Jahrh., dann die späteren Socinianer und Rationalisten.

Andere Irrlehrer läugneten die strenge Einheit der göttlichen Wesenheit, indem sie jeder göttlichen Person einen Theil der Wesenheit zuschrieben, bez. die numerische Einheit des Wesens in eine specifische oder collective auflösten. Dahin gehören die sog. Tritheisten im 6. Jahr., Johannes Philoponus und seine Anhänger; dann der Nominalist Roscellin im 11. Jahrh., der Abt Joachim von Floris im 12. Jahrh., und in neuerer Zeit Günther. — Gilbert von Porrée im 12. Jahrh. endlich nahm einen realen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Personen an und setzte so eine Quaternität an die Stelle der Trinität.

2. Diese häretischen Irrungen haben ihre Quelle wesentlich in dem vermessenen Streben, das Trinitätsdogma seines geheimnißvollen Characters zu entkleiden, was einfach unmöglich ist. Die geschaffene Vernunft ist weder im Stande, das Dasein der Trinität zu beweisen, noch auch ihre innere Möglichkeit begreiflich zu machen, nachdem sie von ihrem Dasein durch die Offenbarung Kunde erhielt. Nach katholischem Dogma ist und bleibt die Trinität Geheimniß. Wir beweisen dieses

a) durch positive Gründe. Nach ausdrücklicher Lehre der h. Schrift ist das trinitarische Geheimniß nur Gott bekannt und nur denjenigen, denen Er es offenbart[1]). Dasselbe betonen die

1) Et nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. Matth. 11, 27. — Quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. I Cor. 2, 11. Vgl. Joh. 1, 18.

h. *Väter*. Der h. Ambrosius z. B., über die ewige Zeugung des Sohnes handelnd, bemerkt, es sei unmöglich, dieses Geheimniß zu entschleiern; jedweder Verstand versage angesichts desselben, auch der Verstand des Engels, und jeder Mund verstumme[1]). Nicht wenige Väter beschäftigen sich eigens mit dem Nachweise, daß die Trinität ein unbeweisbares unerforschliches Geheimniß sei[2]). Die *Vaticanische Synode* aber bemerkt bezüglich der christlichen Mysterien, unter denen das trinitarische Geheimniß die erste Stelle einnimmt, daß ihr Dasein von der Vernunft nicht nachgewiesen werden könne, und daß sie auch nach erfolgter Offenbarung für die Vernunft Geheimniß bleiben[3]). Schon viel früher hatte das Lateranense IV. die Trinität ausdrücklich ein unbegreifliches und unaussprechliches Geheimniß genannt[4]).

c) Dazu kommen *speculative Gründe*. — Die Vernunft ist zunächst unfähig, das *Dasein* der Dreieinigkeit nachzuweisen. Sie kann es nicht a priori, aus dem Begriffe Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens, weil die für die Vernunft erkennbare absolute Einheit und Einfachheit Gottes von vornherein die Möglichkeit jedweder realen Verschiedenheit in Gott schlechthin auszuschließen scheinen. Sie kann es auch nicht a posteriori. Denn die Schöpfung ist durch das absolut einheitliche Wirken der drei Personen zu Stande gekommen; und deßwegen offenbart sich in diesem Wirken auch nur das, was den drei Personen gemeinsam (Macht, Weisheit), nicht aber, was einer jeden eigenthümlich ist.

---

1) Impossibile est, generationis scire secretum; mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed etiam angelorum. De fide ad Gratianum. l. 1. c. 10.

2) Vgl. z. B. des h. Ephräm sermones polemici adversus scrutatores, des h. Chrysostomus Homilien contra Anomoeos seu de incomprehensibili, des h. Basilius Schrift gegen Eunomius u. s. w.

3) Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. — — Nunquam tamen idonea (ratio) redditur ad ea (mysteria) perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. sess. 3. c. 4.

4) Una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Denzinger, n. 358. Vgl. auch n. 474 die von Gregor XI. censurirte These des Raymundus Lullus: Omnes articuli fidei — possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes.

Ebensowenig ist die Vernunft im Stande, nachdem sie über das Dasein der Trinität belehrt worden, die *innere Möglichkeit* dieses Geheimnisses begreiflich zu machen. Wohl kann sie negativ zeigen, daß diese Glaubenslehre keinen Widerspruch in sich schließt, sie ist aber außer Stande, begreiflich zu machen, wie dies so sein könne, oder wohl gar, daß es so sein müsse. Sie kann dieses weder aus dem erweisen, was sie von *Gott selbst*, noch auch aus dem, was sie von den *Wirkungen Gottes* erkannt hat. Sie erkennt, daß Gott *in sich selbst* unendliche Fülle von Sein und dabei absolut einfach ist. Wie also könnte sie nur ahnen, daß und weßhalb es für diese unendliche Fülle einfachen Seins nothwendig sei, in real verschiedenen, und zwar gerade in drei verschiedenen Personen Subsistenz zu haben und dieses obendrein auf Grund von Vorgängen (Zeugung, Hauchung), die auf endlichem Gebiete überall Zusammensetzung oder gar reale Trennung und Sonderung in sich schließen? Es ist schon viel geleistet, wenn einigermaßen gezeigt wird, daß und wie alles dieses *ohne Widerspruch* so sein *könne*. — Auch aus der Beschaffenheit der *Wirkungen Gottes*, der Geschöpfe, läßt sich in durchschlagender Weise nicht argumentiren, weil, wie schon bemerkt, das absolut einheitliche Wirken der göttlichen Personen Ursache der Dinge ist. Zwar gibt es gewisse Analogien in der Schöpfung (Feuer, Licht, Wärme; Seele, Erkenntniß, Wille), gewisse Dreiheiten in der Einheit, von denen die Vernunft hinterher zur Erläuterung des trinitarischen Geheimnisses Gebrauch macht. Aber jene Analogien tragen handgreiflich so sehr den Character der Endlichkeit nnd Unvollkommenheit (Zusammensetzung, Veränderung u. s w.) an sich, daß die Vernunft nicht auf den Gedanken kommen kann, etwas dem Aehnliches dürfe oder müsse wohl gar auch in Gott angenommen werden.

Gleichwohl bringen einzelne Theologen (*Anselm*, *Richard von St. Victor*) Argumente, durch welche sie anscheinend die innere Möglichkeit des Geheimnisses auf rationellem Wege begreiflich zu machen suchen.

Das erste lautet: Jedes Thätige trachtet darnach, von seiner eigenen Vollkommenheit an andere mitzutheilen, bez. Wesen seiner eigenen Art durch solche Mittheilung zu produziren. Und je vollkommener die Thätigkeit ist, desto vollkommener ist auch das Product derselben. Nun aber ist Gott reinste, unendlich vollkommene Thätigkeit, und folglich hat auch Gottes Thätigkeit ein Product, und zwar ein unendlich vollkommenes, ihm

consubstantiales. — Dagegen ist zu sagen, daß aus der Thätigkeit eines Wesens, so vollkommen sie auch sei, nicht sofort folgt, daß es Wesen seiner Art erzeugen müsse. Die Thätigkeit des Engels ist viel vollkommener, als die der organischen Wesen, und dennoch erzeugt er kein Wesen seiner Art. Es kommt eben darauf an, ob sich eine solche Wesensmittheilung mit der Natur des thätigen Wesens verträgt. Daß dieses aber bei Gott der Fall sei, wird die Vernunft als solche viel eher verneinen, als bejahen müssen.

Zwei andere Argumente gehen von der Vollkommenheit einerseits der göttlichen Liebe, andererseits der göttlichen Seligkeit aus, und betonen, daß in Ermangelung gleichartiger Wesen von einer allseitigen Vollkommenheit göttlicher Liebe und Seligkeit keine Rede sein könne. — Dagegen ist zu bemerken, daß die Vernunft von ihrem Standpuncte aus unter Annahme einer einzigen göttlichen Person wie das Sein dieser Person, so auch ihre Liebe und Seligkeit für schlechthin vollkommen erklären muß. Denn da diese Person ihre unendliche Vollkommenheit nothwendig erschöpfend erkennt, so erscheint ebendeßwegen für das vernünftige Denken auch die Liebe und ebenso auch die Seligkeit derselben als absolut vollkommen.

Die fraglichen Argumente beweisen somit keineswegs, daß das, was der Glaube lehrt, so sein müsse, sondern höchstens, daß es so sein könne, und eine größere Tragweite haben auch die Theologen, bei denen sie sich finden, denselben schwerlich zugeschrieben.

Günther führt die Dreiheit der Personen auf einen Prozeß zurück, durch den Gott, auf dem Wege einer doppelten Emanation sein Wesen vervielfältigend, von Ewigkeit her sich selbstbewußt geworden. Durch die erste Emanation verobjectivirt sich der Vater im Sohne vor sich selber. Durch eine neue Emanation aus Vater und Sohn wird dann die göttliche Substanz zum dritten Male gesetzt, und erkennen Vater und Sohn in dieser dritten Substanz, im h. Geiste, ihre gegenseitige Identität. So statuirt also Günther drei Substanzen und damit drei Götter in bloß specifischer Einheit[1]).

3. Die Lehre von der Trinität ist in doppelter Beziehung äußerst bedeutsam. Einmal bildet sie die Grundlage des ganzen christlichen Lehrgebäudes und des ganzen Christenthums, und wird deßwegen von vielen Theologen denjenigen Glaubensartikeln zugezählt, bezüglich welcher die fides explicita necessitate medii nothwendig ist. Andererseits zeigt uns die Lehre von der Trinität Gott so recht in seiner unbegreiflichen, unaussprechlichen Erhabenheit und

1) Vgl. den h. Thomas, S. 1. q. 32. a. 1. — Kleutgen, Institutiones theol. n. 910 ff. und Theologie der Vorzeit. V. n. 498 ff.

Größe, und leitet uns so an einerseits zu demüthigem Glauben, andererseits zu sehnsüchtiger Hoffnung und zu inniger Liebe.

§. 33.

Vater und Sohn, zwei wahrhaft göttliche Personen.

Unter Person verstehen wir ein für sich bestehendes, also ein selbstständiges und selbstthätiges, vernünftiges Wesen. Die genauere Erläuterung dieses Begriffes wird später an seinem Orte (§. 39) nachgetragen. — Wie es eine Vernunftwahrheit ist, daß es Einen Gott gibt, dem wenigstens wegen seines Verhältnisses zu den Geschöpfen das Prädicat Vater zukommt, so ist es ebenso eine Vernunftwahrheit, daß dieser Gott wahrhaft Person ist. Gott ist unendliche Vollkommenheit, folglich kann ihm das selbstständige Fürsichsein, das Personsein nicht fehlen [1]). Alles dieses wird auch von den Häretikern zugestanden. Nach der Glaubenslehre aber gibt es in der Gottheit drei Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, von denen jede wahrhaft Person und wahrhaft Gott ist. Um die Persönlichkeit und Gottheit der ersten, des Vaters, nachzuweisen, genügen wenige Bemerkungen.

1. Daß nämlich der Vater, im Unterschiede von den beiden andern Personen, zunächst selbstständig und selbstthätig für sich bestehe, lehrt die h. Schrift, indem sie wiederholt den Vater von den beiden andern Personen unterscheidet, ihn denselben gegenüberstellt (Selbstständigkeit), und durch ihn den Sohn und den h. Geist gesandt werden läßt (Selbstthätigkeit) [2]). Die Vernünftigkeit

---

1) Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, sc. subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur. S. 1. q. 29. a. 3.

2) Bemerkenswerth sind hier zunächst die Manifestationen der drei göttlichen Personen am Jordan und auf Tabor. Matth. 3, 16 f.; 17, 5. Dazu folgende Aussprüche: Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Matth. 28, 19. — Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. Joh. 14, 26. — Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. Joh. 15, 26. — Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. Joh. 17, 3. — Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.

des Vaters wird an andern Stellen deutlich hervorgehoben[1]), und ebenso seine Gottheit, da er sowohl ausdrücklich Gott genannt wird, als auch göttliche Attribute (z. B. Aseität und Allmacht) ihm zugeschrieben werden[2]).

Schon die apostolischen Väter lehren neben der Persönlichkeit und Gottheit der beiden andern Personen auch die des Vaters[3]); die spätern aber finden im Kampfe mit den Antitrinitariern Gelegenheit, dasselbe zu thun. — Auf die Lehre der Kirche kommen wir sogleich zurück.

2. Zeigen wir nun, daß es in der Gottheit eine zweite wahrhaft göttliche Person gibt, oder, was dasselbe ist, daß es einen wahren, natürlichen Sohn des Vaters gibt, nicht etwa einen Sohn bloß durch Gnade und Adoption.

A. Der kirchliche Glaube an das Dasein eines wahren Gottessohnes (wie überhaupt an das Dasein dreier verschiedener, wahrhaft göttlicher Personen) fand seinen ersten, schlichten Ausdruck im apostolischen Glaubensbekenntnisse: Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum *Filium eius unicum,* Dominum nostrum, — et in Spiritum sanctum. Die bald auftretenden Häresien gaben dann der Kirche Gelegenheit, für die beiden wesentlichen Bestandtheile des trinitarischen Dogma's feierlichst einzutreten, einerseits für das Dasein einer zweiten und dritten, vom Vater real unterschiedenen Person, andererseits für die wahre Gottheit zuerst der zweiten, bald auch der dritten Person, auf Grund ihrer Wesensgleichheit mit dem Vater.

I Joh. 5, 7. Für den Dogmatiker ist die Vulgata maßgebend; er kann sich somit auch auf diese letztere Stelle berufen, obgleich viele annehmen, daß dieselbe im ursprünglichen Texte fehlte. Vgl. überdies unmittelbar vorher und nachher V. 6 u. 9, wo der Apostel auf die drei Personen hinweist und auf die Bezeugung des Sohnes durch den Vater und den h. Geist.

1) De die autem illa et hora nemo scit, — nisi solus Pater. Matth. 24, 36 Pater mi, — non sicut ego volo, sed sicut tu. Matth. 26, 39. Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me. Joh. 5, 30.

2) Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum. Joh. 20, 17. vgl. 3, 16. Pater habet vitam in semetipso. Joh. 5, 26. Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt. Marc. 14, 36.

3) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte. I. S. 45 ff. 2. Aufl. — Nirschl, Patrologie und Patristik. I. S. 51 ff.

Der Bischof Dionysius von Alexandrien hatte sich im Kampfe gegen die Sabellianer stellenweise ungenau ausgedrückt. In Folge dessen erließ der Papst Dionysius auf der römischen Synode v. J. 260 ein Sendschreiben[1]), in welchem er die Dreiheit der göttlichen Personen, dann insbesondere — subordinatianischen und tritheistischen Anschauungen gegenüber — die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater betont und für den Sohn das ὁμοούσιος τῷ πατρὶ in Anspruch nimmt. — Es folgten dann die drei Synoden von Antiochien (264—269) gegen Paul von Samosata. Bemerkenswerth ist, daß diese Synoden das ὁμοούσιος mißbilligten, aber nur mit Rücksicht auf den häretischen Sinn, den Paul von Samosata mit diesem Worte verband. Dieser Irrlehrer, der Christus für einen bloßen Menschen hielt, verstand nämlich unter dem göttlichen Logos lediglich eine unpersönliche Kraft, mit dem Wesen und der Person des Vaters identisch und in diesem Sinne dem Vater ὁμοούσιος[2]). — Die Synode von Nicäa verwirft dann die von den Arianern gelehrte Geschöpflichkeit und Zeitlichkeit des Sohnes Gottes und erklärt positiv: Καὶ (πιστεύομεν) εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός· θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Aehnlichen Inhaltes wie das Schreiben des Papstes Dionysius sind die Anathematismen des Papstes Damasus[3]). Aus dem Athanasianischen Glaubensbekenntnisse heben wir folgende Sätze hervor: Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. — Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus; — Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus. — Bemerkenswerth ist dann endlich die eingehende Erklärung der elften Synode von Toledo i. J. 675[4]). Die weitern Bestimmungen der vierten Synode vom Lateran, der zweiten von Lyon und der von Florenz werden später wiederholt zur Sprache kommen.

---

1) Dasselbe ist uns zum Theil vom h. Athanasius in seiner Schrift: De sententia Dion. Alex. erhalten. Der Wortlaut bei Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. I. S. 746.

2) Hefele, Conciliengeschichte. I. S. 135 ff. 2. Aufl.

3) Vgl. Denzinger, n. 22 ff. Einen correcteren Text gibt Scheeben a. a. O. S. 748.

4) Vgl. den Text bei Denzinger n. 222 ff.

B. Bezüglich der Schriftlehre sei vorab bemerkt, daß wir in der Beweisführung keinen Unterschied zu machen brauchen zwischen dem, was die Schrift vom Sohne Gottes und von Jesus Christus lehrt. Denn der Sohn Gottes, das Wort und Jesus Christus sind nach der Darstellung der Evangelien eine und dieselbe Person: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis[1]).

a) Die h. Schrift spricht zunächst schlechtweg von einem Sohne Gottes und erklärt jeden für einen Lügner und Antichristen, der das Dasein dieses Sohnes läugnet[2]). — Freilich werden in der h. Schrift auch wohl die Engel, die Propheten und andere Gerechte Söhne Gottes genannt; aber die Schrift lehrt auch mit allem Nachdruck, daß die Sohnschaft Christi eine wesentlich höhere, wie sie keinem Geschöpfe zukommt, also eine eigentliche und natürliche sei. Der h. Paulus betont, daß die Sohnschaft Christi eine wesentlich andere sei, als die der Engel und des Moses. Christus sei der Sohn des Hauses, in Vergleich mit ihm seien Moses und die Engel nur Diener und Knechte[3]). Ebendeßwegen nennt die h. Schrift Christum den eigenen, wahren, eingeborenen Sohn Gottes[4]). Nur unter Voraussetzung der natürlichen Sohnschaft erklärt sich die emphatische Seligpreisung des Petrus und das wiederholte Zeugniß des himmlischen Vaters[5]).

b) Ist die Sohnschaft der zweiten Person eine eigentliche und natürliche, dann muß sie in einer geheimnißvollen Zeugung ihren Grund haben, kraft welcher der Sohn von Ewigkeit her aus dem

---

1) Joh. 1, 14.

2) Quis est mendax, nisi is, qui negat, quoniam Jesus est Christus? Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium. I Joh. 2, 22. Vgl. 4, 15; 5, 5; Apg. 4, 27 ff.; 8, 37; 9, 20; Joh. 3, 35; 5, 26; 8, 36.

3) Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit. Hebr. 1. 4. Vgl. das ganze Kapitel. — Et Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tamquam famulus, — Christus vero tamquam filius in domo sua. Hebr. 3, 5 f.

4) Filius proprius. Röm. 8, 32. Filius verus. I Joh. 5, 20. Filius unigenitus. Joh. 1, 14 u. 18; 3, 18; I Joh. 4, 9.

5) Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Respondens autem Jesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar Jona. Matth. 16, 16. — Hic est Filius meus dilectus. Matth. 3, 17; 17, 5.

Vater hervorgeht. In der That lehrt die Schrift des alten, wie des neuen Bundes diese ewige Zeugung[1]).

c) Ist die Sohnschaft Christi eine natürliche, auf einer wahren Zeugung beruhende, dann muß zwischen Vater und Sohn Wesensgleichheit (Consubstantialität) bestehen. In Wirklichkeit lehrt die h. Schrift auch diese Wesensgleichheit eigens und zwar zunächst indirect, indem sie dem Sohne Gottes Prädicate beilegt, die eine wahrhaft göttliche Wesenheit voraussetzen. Sie legt ihm die Aseität, Ewigkeit und Unveränderlichkeit bei[2]), ferner göttliches Wissen, schöpferische und wahrhaft göttliche Werke, überhaupt eine dem Vater gleichartige Macht und Wirksamkeit[3]); sie fordert endlich für ihn göttliche Ehre und Anbetung[4]).

Die h. Schrift lehrt unsern Satz direct zunächst im Eingang des Hebräerbriefes, wo der Sohn splendor (ἀπαύγασμα) gloriae (Patris) et figura (χαρακτήρ) substantiae eius genannt wird. Der Sohn ist also ein Abglanz, ein Lichtstrahl vom Lichte des Vaters,

1) Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps. 2, 7. — Ex utero ante luciferum genui te. Ps. 109, 3. Auch bezüglich dieser letzteren Stelle gilt die schon vorhin gemachte Bemerkung, daß der Text der Vulgata für den Dogmatiker maßgebend ist. Der betreffende hebräische Text ist ohne Frage corrumpirt, läßt sich aber durch eine leichte Emendation mit der Vulgata in Einklang bringen. Vgl. Kaulen im Mainzer Katholiken. 1865. II. S. 129 ff. — Auch auf das Wort des Propheten: Generationem eius quis enarravit? Is. 53, 8 berufen sich die Väter vielfach. — Dazu das Wort des h. Paulus: Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? Hebr. 1, 5. Wenn der Apostel (Apg. 13, 33) und mit ihm einzelne Väter diese Psalmstelle auch wohl von der Auferstehung oder sonstwie metaphorisch deuten, so schließt solche metaphorische Deutung die buchstäbliche keineswegs aus.

2) Dedit (Pater) et Filio, habere vitam in semetipso. Joh. 5, 26. In principio erat Verbum. Joh. 1, 1. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Hebr. 1, 12.

3) Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Joh. 1, 18. — Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. Joh. 1, 3. Portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens. Hebr. 1, 3. Pater meus usque modo operatur, et ego operor. — — Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult vivificat. Joh. 5, 17 ff. Vgl. Joh. 1, 9 f.; Hebr. 1, 10.

4) Et adorent eum omnes angeli Dei. Hebr. 1, 6. Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Joh. 5, 22 f.

er ist folglich dem Vater consubstantial. Und weil er dieses ist, so besitzt er auch die ganze Eigenart des väterlichen Wesens, er ist ein ganz adäquater Abdruck (χαρακτήρ) oder auch Bild, imago, εἰκών (Col. 1, 15) der Wesenheit des Vaters. — Dazu kommt die Stelle aus dem Briefe an die Philipper, wo vom Sohne gesagt wird, er sei anfangs bloß in forma Dei (ἐν μορφῇ θεοῦ) gewesen, durch welchen Ausdruck, da es in Gott keine vom Wesen verschiedene Form gibt, eine Theilnahme an der Wesenheit selbst ausgesprochen wird. Dasselbe ergibt sich aus dem gegenübergestellten Ausdrucke forma servi, der ja keineswegs eine bloße Theilnahme an der menschlichen Gestalt, sondern an der menschlichen Natur überhaupt ausspricht. Ebendarum, fügt der Apostel noch hinzu, beanspruche Christus, Gott gleich zu sein (aequalis Deo, ἴσα θεῷ), nicht in Form einer Anmaßung, sondern kraft innerer Berechtigung, in Folge der Beschaffenheit seiner Natur[1]).

d) Die h. Schrift nennt endlich den Sohn Gottes ausdrücklich Gott, indem sie zunächst zahlreiche alttestamentliche Stellen, in denen unzweifelhaft von Jehova Rede ist, oder der Messias geradezu Jehova genannt wird, auf ihn bezieht[2]). Dazu kommt Joh. 1, 1: Et Deus erat Verbum. Mag man hier das Wort λόγος als Subject nehmen, was nach der ganzen Satzconstruction jedenfalls das einzig Richtige ist, oder auch das Wort θεός, die Beweiskraft bleibt dieselbe. Der arianischen Behauptung, θεός ohne Artikel bezeichne ein Gottsein im bloß uneigentlichen Sinne, widerspricht Joh. 1, 6 u. 18. — Ferner wird Christus I. Joh. 5, 20 Deus verus genannt[3]). Die Beziehung dieses Ausdruckes aber auf den Sohn Gottes ist zweifellos, denn der Vater ist bereits unmittel=

---

1) Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Phil. 2, 6 f. Dazu ergänzend folgende Stellen: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. Joh. 1, 18. Philippe, qui videt me, videt et Patrem. 14, 9. Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. 17, 10.

2) Ad Filium autem (dicit): Thronus tuus Deus in saeculum saeculi. — Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis. Hebr. 1, 8 f.; vgl. 1, 6; Eph. 4, 8; Joh. 1, 23; 12, 38 ff.

3) Et scimus, quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna.

bar vorher Deus verus genannt worden; außerdem erwarten wir die Begründung zu hören, weßhalb es uns der Sohn geben konnte und gegeben hat, den Vater zu erkennen. Und diese Begründung findet sich eben in dem Zusatze: Hic (Filius) est Deus verus. — Dazu kommen die Ausdrücke magnus Deus (Tit. 2, 13), super omnia Deus (Röm. 9, 5), ungezwungene Deutung bei letzterem Texte vorausgesetzt[1]), und andere Stellen[2]).

Vereinzelte Einwendungen richten sich vorwiegend gegen die wahre Gottheit des Sohnes und suchen in gewissen Schrifttexten eine Stütze, die eine bloß uneigentliche Sohnschaft, oder doch irgend eine Inferiorität dem Vater gegenüber anzudeuten scheinen. Die betreffenden Aussprüche der h. Schrift beziehen sich eben auf Christus als Menschen, oder lassen eine andere befriedigende Deutung zu.

Wenn es II Mos. 7, 1 heißt: Constitui te (Moysen) Deum Pharaonis so ist der einfache Sinn: Du sollst dem Pharao gegenüber meine (Gottes) Stelle vertreten.

Wenn ferner in der alttestamentlichen Schrift von einem angelus Domini Rede ist, der auch Gott genannt wird, so ist zu bemerken, daß dieser Engel in der That Gott war, der Logos nämlich, der, jeden Menschen erleuchtend, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9), schon im alten Bunde als Erlöser thätig war[3]).

Sprüchw. 8, 22 heißt es von der göttlichen Weisheit: Dominus possedit me in initio viarum suarum; allein die Septuaginta übersetzt hier ἔκτισε, creavit (anstatt ἐκτήσατο, possedit). Aber auch hier ist der Vulgatatext maßgebend für uns; er entspricht auch dem hebräischen Originale und vielen Versionen. Auch selbst das ἔκτισε läßt eine ganz befriedigende Deutung zu. Wir können es auf Christus seiner menschlichen Natur nach beziehen, oder aber wir nehmen es — auf Christus als Gott bezogen — im weiteren Sinne = producere, gignere.

Wenn Christus (Marc. 13, 32) sagt, er wisse die Stunde des Weltgerichtes nicht, sondern der Vater allein, so will er nicht zu verstehen geben, ihm als Sohn Gottes oder als Menschensohn sei diese Stunde unbekannt, sondern nur, daß er sie nicht für die Menschen wisse, in seiner Eigenschaft als Gesandter Gottes an sie.

---

1) Vgl. Bisping zu d. St.

2) Dominus meus et Deus meus. Joh. 20, 28. Regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Apg. 20, 28.

3) Vgl. unten S. 176.

Das Wort des Täufers Johannes: Ante me factus est, quia prior me erat (Joh. 1, 15), ist im Sinne des griechischen Textes: ἐμπροσθέν μου γέγονεν zu verstehen: Er hat vor mir den Vorrang, weil u. s. w.

Joh. 10, 34 beruft sich Christus zur Rechtfertigung seines Anspruches, Gott zu sein, auf Ps. 81, 6, wo von den jüdischen Richtern gesagt wird: Ego dixi, dii estis. Indessen der Herr will nicht sagen, daß er bloß in dem Sinne Gott sei, in welchem es die Richter waren. Er will sagen, wenn sich jemand einen Titel beilege, zu dem er berechtigt sei, dann sei er nicht anmaßend. Mit Recht seien die Richter dii (im uneigentlichen Sinne) genannt worden; mit Recht nenne er sich Gott im wahren und eigentlichen Sinne und dem Vater wesensgleich.

Wenn Joh. 14, 28 Christus sagt, der Vater sei größer, als er; oder wenn es I Cor. 15, 28 von ihm heißt, er sei dem Vater unterworfen, so beziehen sich solche Ausdrücke auf Christus als den Menschen. Freilich kann man das maior me an der ersten Stelle auch zum Sohne Gottes als solchem in Beziehung setzen. Dann will aber der Ausdruck nicht auf eine Ungleichheit des Seins, sondern nur auf die dem Vater ausschließlich zukommende Würde hinweisen, durch welche er eben Vater und der Ordnung nach die erste der drei göttlichen Personen ist.

Auch in Joh. 17, 3, wo Christus den Vater im Gegensatz zu den heidnischen Götzen den allein wahren Gott nennt, liegt keine Schwierigkeit. Denn in der That gibt es nur Einen wahren Gott. Weil aber dieser eine wahre Gott in drei wesensgleichen Personen da ist, so kann von jeder dieser drei Personen gesagt werden, sie sei der eine wahre Gott.

Wenn endlich Col. 1, 15 Christus der primogenitus (πρωτότοκος) omnis creaturae genannt wird, so ist zu beachten, daß es primogenitus heißt, nicht aber primocreatus, daß also omnis creaturae, wie unmittelbar nachher V. 17, im Sinne von ante omnem creaturam zu verstehen ist, und daß folglich der Apostel, wie Joh. 1, 1, eben die ewige, aller Schöpfung vorausgehende Zeugung des Sohnes betonen will.

Nach Lehre der h. Schrift gibt es also einen eigentlichen, natürlichen Sohn Gottes, der als Sohn dem Vater nothwendig in realer Unterscheidung gegenübersteht, der, vom Vater gezeugt und dem Vater consubstantial, nothwendig Gott und nothwendig vernünftig ist, wie der Vater, der überdies ausdrücklich Gott genannt wird und als Inhaber göttlicher Attribute, göttlichen Wissens, göttlicher Macht und Thätigkeit hingestellt wird. Damit ist alles das gegeben, was eine zweite, wahrhaft göttliche Person ausmacht; Selbständigkeit, Selbstthätigkeit, Vernünftigkeit und göttliche Natur.

C. Schon die apostolischen Väter sprechen sich einmüthig für das Dasein einer zweiten wahrhaft göttlichen Person aus: „Ignatius, ein Schüler der Apostel, bezeugt uns den Glauben an die wahre und volle Gottheit des Erlösers als den der ganzen Kirche, — und lehrt die Präexistenz des Logos vor seiner Menschwerdung, die ewige Persönlichkeit des Logos wie des h. Geistes neben dem Vater bei der Einheit des göttlichen Wesens[1].“ Er nennt die zweite Person z. B. „den Logos des Vaters, der aus dem Schweigen hervorgegangen“[2]), d. h. der aus der Verborgenheit im Schooße des Vaters durch die Menschwerdung hervortrat. — Die spätern Väter finden dann die reichste Gelegenheit, den Antitrinitariern gegenüber den Logos als wahre, selbstständige Person, den Arianern gegenüber die wahre Gottheit desselben zu vertreten. Die Namen der wichtigsten haben wir schon früher angegeben[3]). Wir bringen bloß zwei Zeugnisse, ein älteres und ein jüngeres, dem Wortlaute nach. Der h. Hippolytus schreibt: *Θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν*[4]). Sodann bemerkt der h. Augustinus zu Joh. 10, 30: Utrumque audi, et *unum* et *sumus,* et a Charybdi et Scylla liberaberis. In duobus illis verbis, quod dixit *unum* liberat te ab Ario, quod dixit *sumus* liberat te a Sabellio. Si unum, non ergo diversum, si simus, ergo et Pater et Filius. *Sumus* enim non diceret de uno, sed *unum* non diceret de diversis[5]).

Bezüglich einiger vornicänischer Lehrer (durchweg Apologeten und Kirchenschriftsteller)[6]) ist zu bemerken, daß diese Schriftsteller hinsichtlich der Substanz des Dogma's (Einheit des göttlichen Wesens, Dreiheit wahrhaft göttlicher Personen) ganz auf kirchlichem Boden standen, wobei aber einzuräumen ist, daß sie in ihrem Bestreben, das große Geheimniß unter theil-

---

1) Schwane, Dogmengeschichte I. S. 49.

2) Ad Magn. c. 8.

3) Vgl. S. 65 f. Citate aus ihnen bei Petavius, De Trin. praef. c. 1 sqq. Vgl. auch Schwane a. a. O. S. 118 ff.; ferner Dogmengeschichte II. S. 83 ff. 2. Aufl.; auch Nirschl an den betr. Stellen.

4) Philosoph. X. 33. Vgl. Nirschl a. a. O. S. 259.

5) In Joh. tr. 36. n. 9.

6) Justinus, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Hippolyt, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes.

weiser Benutzung der herrschenden platonisch-philonischen Philosophie[1]) speculativ zu erläutern, oder den Heiden näher zu bringen, oder den Häretikern (besonders modalistischen Antitrinitariern und Gnostikern) gegenüber zu vertheidigen, zwar keinen Irrthum lehren, aber doch stellenweise sich ungenau oder unvollständig ausdrücken. — Beispielsweise betonen einzelne in ihrer Polemik gegen die Antitrinitarier die Verschiedenheit der göttlichen Personen in einer Weise, daß ihre Worte hinsichtlich des Sohnes (und des h. Geistes) bisweilen subordinatianisch klingen. Aber eine Mehrheit göttlicher Wesenheiten lehren sie nirgendwo. — Andere bedienen sich der platonisch-philonischen Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, verbum insitum et prolatitium, und lassen bisweilen anscheinend das innere Wort erst in und mit der Weltschöpfung zur eigentlichen Person werden, was die Coäternität des Sohnes mit dem Vater aufheben würde. Aber genauere Prüfung zeigt, daß die betreffenden Lehrer und Schriftsteller wohl nur an die zeitliche Manifestation des ewig persönlichen Wortes bei der Weltschöpfung gedacht haben. — Speciell wurde dem h. Dionysius von Alexandrien vorgeworfen, er habe im Kampfe mit den Sabellianern den Sohn ein ποίημα des Vaters genannt und habe den Vater mit dem Gärtner, den Sohn mit dem Weinstock verglichen. Und gewiß sind diese Ausdrücke, die theils im Eifer der Polemik, theils im Mangel scharfer theologischer Termini in der damaligen Zeit ihren Grund haben, recht mißverständlich. Daß aber der Heilige mit ihnen einen correcten Sinn verbinden wollte, erhellt aus seiner Vertheidigung dem Papste Dionysius gegenüber. Ebendeßwegen billigt er das ὁμοούσιος unbedenklich[2]). — So sind also die vornicänischen Väter und Lehrer in der

1) Philo's Streben ging dahin, die Vorstellungen namentlich der griechischen Philosophie mit den Anschauungen des Alten Bundes (Monotheismus, Engellehre) zu verschmelzen. Der ganz richtige Gedanke, daß die göttliche Vernunft (λόγος) sich in den sichtbaren Dingen offenbart, erhielt bei ihm folgende Gestalt: Die göttliche Vernunft im Innern Gottes, der λόγος ἐνδιάθετος, das verbum insitum, ist eine unpersönliche Kraft. In Folge einer emanatistischen Ausstrahlung wird sie zum λόγος προφορικός, verbum prolatitium (die Ausdrücke sind der stoischen Philosophie entlehnt) und verbindet sich mit der Welt, um sie zu bilden, zu erhalten und zu regieren. Sie erscheint als eine Art Mittelwesen zwischen Gott und der Körperwelt; ob sie in Folge ihrer Trennung von Gott persönliches Sein gewinnt, bleibt, wie so manches in Philo's System, unklar.

2) Vgl. den h. Athanasius, De sent. Dion. — Zur genaueren Orientirung über die angedeuteten patristischen Schwierigkeiten vgl. Petavius, De Trin. praef. c. 1 u. 3, sowie l. 1. c. 3 u. 5; Kuhn, Dogmatik II. Trinitätslehre, §. 12 ff.; Schwane, Dogmengeschichte, I. S. 67 ff.; Franzelin, De Trin. thes. 11; Hefele, Conciliengeschichte, I. S. 252 ff.;

Glaubenslehre zwar correct, aber ihre diesbezüglichen Speculationen bedurften einer weitern Entwickelung und Vervollkommnung.

§. 34.

Der h. Geist als dritte göttliche Person, sein Ausgehen vom Vater und Sohn. — Trinitätslehre des alten Bundes.

1. Hinsichtlich des h. Geistes haben wir zunächst Zweierlei zu zeigen, einmal, daß er eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person, dann, daß er wahrhaft Gott sei.

a) Die Lehre der Kirche anlangend, kommen für den ersten Theil der These die schon oben angeführten Momente in Betracht: das apostolische Glaubensbekenntniß, die Erklärung des Papstes Dionysius und die drei antiochenischen Synoden gegen die Sabellianer[1]). Für den zweiten Theil der These sind die Erklärungen des Papstes Damasus vom Jahre 378 oder 379 besonders wichtig. Nach Abweisung des sabellianischen Irrthums[2]) verwirft nämlich der Papst die Lehre der Gegner, die den Sohn und den h. Geist für Geschöpfe, den letztern speciell für ein Geschöpf des erstern, ausgaben[3]), nimmt umgekehrt die schöpferische Thätigkeit für den h. Geist in Anspruch, erklärt ausdrücklich seine Gottheit, sein Hervorgehen aus der Substanz des Vaters und beansprucht für ihn dieselbe Anbetung, wie für den Vater und Sohn[4]). Eben dieses ist auch

---

Scheeben, Dogmatik. I. S. 796 ff.; Atzberger, Die Logoslehre des h. Athanasius. München 1880. S. 14 ff; 71 ff. und desselben Verf. Abhandlung über den Logos im neuen Kirchenlexicon VIII. S. 98 ff.

1) Vgl. S. 160 f.

2) Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quem Filium. Denzinger n. 24.

3) Anathematizamus Arium atque Eunomium, qui — Filium et Spiritum sanctum asserunt esse creaturas. — Anathematizamus Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen. — Si quis dixerit, Spiritum sanctum facturam aut per Filium factum, a. s. — Denzinger n. 25, 26, 39.

4) Si quis non dixerit, omnia per Filium et Spiritum sanctum Patrem fecisse, id est visibilia, invisibilia, a. s. — Si quis non dixerit, Spiritum sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius de divina substantia et Deum verum, a. s. — Si quis non dixerit adorandum Spiritum sanctum ab omni creatura sicut Filium et Patrem, a. s. Denzinger, n. 40, 38, 43.

der Inhalt der kirchlichen Erklärung auf der allgemeinen Synode von Constantinopel; es wird nur noch hinzugefügt, daß der h. Geist der Inspirator der alten Propheten gewesen sei[1]). Dazu kommen noch die übrigen, oben an derselben Stelle erwähnten Entscheidungen späterer Zeit.

b) Zum Schriftbeweise, daß der h. Geist eine für sich bestehende, vom Vater und Sohne real unterschiedene Person sei, verweisen wir einfach auf die schon oben angeführten Aussprüche[2]). Wenn dann ferner der h. Geist ein Geist der Wahrheit, ein Lehrer, Tröster und Gnadenspender, ein Zeuge für Christus genannt wird[3]), so haben wir alle Momente einer wahren Persönlichkeit zusammen: Selbstständigkeit, Selbstthätigkeit und vernünftige Natur. Wie also der Sohn vom Vater, so ist der h. Geist vom Vater und Sohne als Person sachlich unterschieden.

Die Gottheit d. h. Geistes lehrt die Schrift ausdrücklich, indem sie die dritte Person, so wie die erste und zweite, einfach Gott nennt, folgerichtig nennt sie die Gläubigen, denen der h. Geist innewohnt, Tempel[4]). Andere Stellen weisen auf das Ausgehen des h. Geistes vom Vater, also auf seine Consubstantialität mit dem Vater hin[5]); noch andere legen ihm göttliche Attribute und Werke bei: wahrhaft göttliches Wissen[6]), die natürliche Schöpfung[7]), die

1) Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

2) Vgl. S. 159 f.

3) Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, — ille testimonium perhibebit de me (Joh. 15, 26); — docebit vos omnem veritatem (16, 13). — Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult. I Cor. 12, 11.

4) Anania, cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto? — Non es mentitus hominibus, sed Deo. Apg. 5, 3 f. — An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est? — Glorificate et portate Deum in corpore vestro. I Cor. 6, 19 f.

5) Spiritus veritatis, qui a Patre procedit; — qui ex Deo est. Joh. 15, 26; I Cor. 2, 12.

6) Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. I Cor. 2, 10 — Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. II Petr. 1, 21.

7) Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum. Ps. 31, 6. Et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus: Fiat lux. I Mos. 1, 2.

übernatürliche Schöpfung, Rechtfertigung und Heiligung[1]), die Incarnation und Wunderwirksamkeit[2]), die Leitung, Regierung und gnadenvolle Ausstattung der Kirche[3]).

Aus der Stelle I Cor. 8, 6: Unus est Deus Pater, ex quo omnia (ἐξ οὗ τὰ πάντα) et unus Dominus Jesus Christus, per quem (δι᾽ οὗ) omnia, mit welcher Stelle man dann andere (etwa I Cor. 6, 11) in Verbindung brachte, wo in Ansehung des h. Geistes in quo gesagt wird, wollten die Arianer beweisen, daß allein der Vater wahrer Gott, die beiden andern Personen lediglich untergeordnete, geschöpfliche, werkzeugliche Ursachen seien, in denen und durch welche der Vater nach außen thätig sei. Indessen die fraglichen Präpositionen (ex, per, in) werden von der h. Schrift unterschiedslos bei allen drei Personen angewandt[4]). In der That sind ja die drei Personen in gleicher Weise Urheber der Dinge, aus ihnen sind sie geworden, und zwar durch einen Act ihrer Erkenntniß und Macht, und in Liebe und Güte erhalten sie dieselben. Nur in Form einer Appropriation kann man das ex zum Vater in Beziehung setzen, von dem die beiden andern Personen alles, auch die Schöpfermacht besitzen, das per zum Sohne, als der persönlichen Erkenntniß und Weisheit, das in zum h. Geiste, als der persönlichen Liebe und Güte.

c) Auch die Väter von Anfang an lehren sowohl die persönliche Verschiedenheit des h. Geistes vom Vater und Sohn, als auch seine wahre Gottheit. „Haben wir nicht Einen Gott," fragt der h. Clemens von Rom, „und Einen Christus und Einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist[5])?" Und der h. Ignatius ermahnt: „Befestiget euch in den Lehren des Herrn und der Apostel, im Glauben und in der Liebe, im Sohne, Vater und h. Geist[6])." Zur Lehre der spätern Väter verweisen wir auf die Schriften derjenigen, welche eigens gegen die Antitrinitarier, Arianer und Mace-

---

1) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Joh. 3, 5. Vgl. I Cor. 6, 11; Gal. 5, 22; Tit. 3, 5.

2) Virtus Altissimi obumbrabit tibi. Luc. 1, 35. Ego in Spiritu Dei eiicio daemones. Matth. 12, 28. Vgl. I Cor. 12, 9 ff.

3) Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei. Apg. 20, 28. Vgl. I Cor. 12, 3 ff.

4) Vgl. Röm. 11, 36; I Cor. 1, 9; 2, 10; 6, 11; 12, 8; Col. 1, 16; 2, 19; I Thess. 1, 1; Joh. 3, 6.

5) Ad Cor. c. 46.

6) Ad Magn. c. 13.

donianer die Hauptttheile unseres Dogma's vertreten haben[1]). Um wenigstens Ein Zeugniß inhaltlich mitzutheilen, so entwickelt der h. Athanasius folgende Gedanken: Das Wort πνεῦμα werde in der h. Schrift auch von der menschlichen Seele, sowie von den Engeln gebraucht; aber mit dem Artikel verbunden τὸ πνεῦμα oder mit gewissen Zusätzen πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Χριστοῦ bezeichne es nur die dritte Person in der Gottheit. Ihr komme die wahre Gottheit zu ebenso wie dem Vater und Sohne; denn sie werde in der h. Schrift nicht nur Gott genannt, sondern auch dem Vater und Sohne ganz gleichgestellt, besonders in der Taufformel, wo die Erwähnung eines Geschöpfes neben den göttlichen Personen gotteslästerlich sein würde. Auch würden dem h. Geiste in der h. Schrift göttliche Eigenschaften beigelegt, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, und göttliche Thätigkeiten, z. B. die Schöpfung, die Heiligung und Vollendung des Menschen[2]).

2. Den schismatischen Griechen gegenüber ist jetzt zu zeigen, daß der h. Geist nicht vom Vater allein, sondern vom Vater und Sohne ausgehe.

a) Wenn das Concil von Constantinopel bloß das Hervorgehen aus dem Vater ausdrücklich hervorhebt, so will es den Sohn von der Hauchung des h. Geistes keineswegs ausschließen. Der Ausspruch der Kirche ist eben präcise gegen die Behauptung der Macedonianer gerichtet, die den h. Geist für ein Geschöpf des Sohnes erklärten und ebendamit sein ewiges Hervorgehen aus dem Vater läugneten. Was die Kirche thatsächlich von Anfang an gelehrt hatte, fand seiner Zeit auch den entsprechenden Ausdruck in den kirchlichen Symbolen. Den Anfang machte eine Synode von Toledo, entweder die v. J. 589, oder, was wahrscheinlich ist, bereits die v. J. 447[3]), indem sie den Zusatz filioque in das Symbolum aufnahm: Qui ex Patre Filioque procedit. Im 7. und 8. Jahrh. folgten Frankreich, England und das nördliche Italien diesem Beispiele[4]).

---

1) Vgl. oben S. 65 f. — Dazu Schwane II. S. 167 ff. und Nirschl an den betr. Stellen.

2) I ad Serap. c. 4 sqq. Vgl. Schwane, II. S. 169.

3) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II. S. 307. Hergenröther, Kirchengeschichte. I. S. 563.

4) Wenn Leo III. (795—816) der Synode von Aachen (809) gegenüber die Aufnahme des Filioque ablehnte, so bewogen ihn lediglich Opportunitäts.

Seit Benedict VIII. (1012—1024) und seit der zweiten allgemeinen Synode von Lyon wurde der Zusatz dem griechischen Irrthum gegenüber von der ganzen römischen Kirche recipirt. Die genannte Synode und ebenso das Florentinum erklären dann noch genauer, daß der h. Geist aus Vater und Sohn hervorgehe non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione [1]). Der h. Geist ist demnach das Product eines dem Vater und Sohne gemeinsamen Actes [2]). Unus spirator, sagt die Schule, aber duo spirantes.

b) Daß der h. Geist vom Vater ausgehe, ist expresse Lehre der h. Schrift [3]). Für sein Ausgehen auch vom Sohne ist zunächst bedeutungsvoll, daß die h. Schrift von einer Sendung des h. Geistes durch den Sohn redet. Denn ganz constant läßt die h. Schrift nur diejenigen göttlichen Personen gesandt werden, die von einer anderen ausgehen, und zwar gerade von der Person gesandt werden, von der sie ausgehen. Vom Vater wird zwar gesagt, daß er komme [4]), nie aber, daß er gesandt werde; wohl aber heißt es von ihm, daß er den von ihm gezeugten Sohn sende und ebenso den von ihm ausgehenden Geist [5]). Das Senden einer Person durch eine andere hat also allem Anscheine nach das Hervorgehen der gesandten Person aus der sendenden zur Voraussetzung. Nun bezeugt die h. Schrift ausdrücklich, daß auch der Sohn den h. Geist sende [6]). Und folglich geht dieser ebensowohl vom Sohne wie vom Vater aus.

Dazu kommt, daß die h. Schrift den h. Geist einen Geist des

---

gründe, die Rücksicht auf die Griechen nämlich, dann der Umstand, daß er die Veränderung eines alten Symbolum's ohne schwerwiegenden Grund für unzweckmäßig hielt.

1) Vgl. Denzinger, n. 382 und 586. An der letzten Stelle heißt es: Spiritus sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit.

2) Den theologischen Grund deutet das Florentinum a. a. O. an: Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet.

3) Spiritus veritatis, qui a Patre procedit. Joh. 15, 26.

4) Z. B. Joh. 14, 23.

5) Joh. 8, 18 u. 26; 14, 16 u. 26.

6) Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre. — Si autem abiero, mittam eum (Paraclitum) ad vos. Joh. 15, 26; 16, 7.

Sohnes, oder Christi, oder Jesu nennt[1]), geradeso, wie sie ihn anderswo, mit Rücksicht auf seinen Ursprung vom Vater, als Geist des Vaters kennzeichnet. Der h. Geist steht folglich mit Rücksicht auf seinen Ursprung zum Vater und Sohne in demselben Verhältnisse.

Endlich bemerkt Christus: Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. Und folgkich empfängt der Sohn vom Vater alles, auch die Hauchung des h. Geistes; und nur jene Eigenthümlichkeiten bilden selbstverständlich eine Ausnahme, durch welche der Vater Vater ist. — Dazu die zweite Vershälfte: De meo (Spiritus) accipiet et annuntiabit vobis[2]). Denn wenn der h. Geist etwas vom Sohne empfängt, dann empfängt er nothwendig alles, das ganze untheilbare göttliche Wesen[3]).

c) In der abendländischen Tradition, die schon bei Tertullian zum expressen Ausdruck kommt[4]), besteht hinsichtlich unserer Lehre voller Consens. Schon hieraus folgt, daß ein Dissens der morgenländischen Väter und Lehrer von den abendländischen bis zum 9. Jahrh. in dieser Beziehung gar nicht möglich ist[5]), womit die Behauptung der orientalischen Schismatiker, das filioque sei eine Erfindung der Abendländer, in nichts zusammenfällt. Immerhin bringen wir einige Aussprüche, die uns den Glauben gerade der alten morgenländischen Kirche erkennen lassen.

Die griechischen Väter nennen den h. Geist den Geist des Sohnes, den Geist Christi, der zum Sohne in einem ähnlichen Verhältnisse stehe, wie der Sohn zum Vater. So die Kappadocischen Lehrer[6]). Der h. Athanasius nennt den Sohn die Quelle des h. Geistes[7]); von dem

---

1) Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. Gal. 4, 6. Vgl. Apg. 16, 7; Röm. 8. 9; I Petr. 1, 11.

2) Joh. 16, 15.

3) Das Futurum accipiet bildet keine Schwierigkeit. Denn da das Hervorgehen ein ewiges ist, so wird der h. Geist in Ewigkeit nicht aufhören, vom Sohne zu empfangen. Vielleicht soll das Futurum auch auf die zukünftige, äußere Offenbarung des h. Geistes bei seiner späteren Herabkunft hinweisen.

4) Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. Adv. Prax. c. 4.

5) Vgl. oben S. 12.

6) Vgl. Schwane II. S. 200 ff.

7) Idcirco David psallens canebat: *Quoniam apud te fons vitae* —; noverat enim apud Patrem esse Filium, fontem Spiritus sancti. De incarn. c. Arian. c. 9.

der Geist alles habe, was er habe[1]); aus des Sohnes Gottheit sei der h. Geist auf die Menschheit Christi herabgestiegen[2]). Ganz ausdrücklich betont Epiphanius das Hervorgehen des h. Geistes aus Vater und Sohn[3]). Im Thesaurus des h. Cyrill von Alexandrien ferner sind die assert. 33 u. 34 eigens dem Nachweise gewidmet, daß der h. Geist dem Vater und Sohn consubstantial sei und von beiden ausgehe. In seiner ep. 17 ad Nest. aber, welche die speciellste Approbation der Concilien von Ephesus und Chalcedon erhielt, erklärt der Heilige: Spiritus — ab illo (Filio) atque a Deo Patre procedit. Und so konnte Papst Hormisdas, ohne von den Orientalen Widerspruch zu fürchten, schreiben: Proprium Spiritus sancti, ut de Patre et Filio procederet[4]). Auch selbst in verschiedenen nestorianischen und monophysitischen Liturgien wird das filioque ausdrücklich ausgesprochen[5]).

Wenn einige, namentlich griechische Väter sagen, der h. Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, oder der Sohn sei die Quelle des h. Geistes, so wollen sie bloß andeuten, daß die Hauchung des h. Geistes dem Sohne vom Vater mitgetheilt, nicht aber, daß der Sohn allein unmittelbares, der Vater aber nur mittelbares Princip des h. Geistes sei[6]). — So erklärt sich auch, weßhalb einzelne Väter den Ausdruck, der Sohn sei Princip des h. Geistes, nicht gelten lassen. Sie sind eben nur gegen den Ausdruck, nicht aber gegen die Sache, weil sie der Ansicht sind, derjenige könne nicht füglich Princip eines anderen genannt werden, der, wie es beim Sohne der Fall sei, selbst in einem anderen sein Princip und seinen Ursprung habe[7]).

Zusatz — Für die Lehre, daß es in der Gottheit eine Mehrheit unterschiedener Personen gebe, dürfen wir uns auch auf Aeußerungen des alten Testamentes berufen. Auf eine gewisse Pluralität weisen schon I Mos. 1, 26; 3, 22; 11, 7 hin[8]); und selbst in dem Dreimalheilig

---

1) Ὅσα ἔχει τὸ πνεῦμα, παρὰ τοῦ λόγου ἔχει. Or. 3. c. Arian. c. 24.

2) Eum (Spiritum sanctum) ille desuper mittebat utpote Deus; et ipse infra illum accipiebat ut homo. Ex ipso igitur in ipsum descendit, nimirum ex divinitate eius in eius humanitatem. De incarn. l. c.

3) Qui ab utroque procedit; — qui a Patre, qui e Filio procedit. Haer. 74. c. 4 u. c. 10.

4) Ep. 79 ad Justinum.

5) Vgl. Hurter, Comp. II. n. 171. 8. Aufl.

6) Eben dieses ist die Deutung des Florentinums. Vgl. Denzinger, n. 586; vgl. auch Thomas, S. 1. q. 36. a. 3.

7) Eingehendes über die Lehre der Väter bei Petavius, l. 7. c. 1—9.

8) Et ait (Deus): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. — Et ait (Dominus Deus): Ecce Adam quasi unus ex nobis

Js. 6, 3 finden die Väter einen Hinweis auf die drei göttlichen Personen[1]). — Vor allem bedeutungsvoll ist der im alten Bunde so häufig auftretende Engel Jehova's (Maleach Jehova). Denn einerseits ist derselbe als Bote Jehova's von Jehova verschieden, andererseits aber erscheint er selbst als göttliche Person, da ihm göttliche Namen, Attribute und Thätigkeiten beigelegt und selbst Opfer dargebracht werden[2]). Als identisch mit ihm erscheint der von Jehova zu sendende Messias; und auch in dieser Eigenschaft werden ihm göttliche Namen, Attribute, ewiger Ursprung aus dem Vater zugeschrieben[3]). Ein Gleiches gilt vom Worte Jehova's, dem Logos, der als Princip der Weltschöpfung geschildert wird[4]), und von der göttlichen Weisheit, der Sophia, von der wiederholt in herrlicher Sprache und zugleich in einer Weise Rede ist, daß an eine bloße Personification kaum gedacht werden kann[5]). Endlich ist auch von einem h. Geiste, einem Geiste Gottes oder auch der Weisheit die Rede, der ebenfalls als Urheber der Welt und als Geist der Wahrheit uns entgegentritt[6]).

Es ist nun freilich richtig, daß allein vom Standpuncte des alten Bundes aus in allen diesen Aeußerungen eine Dreiheit real unterschiedener Personen mit Sicherheit nicht gefunden werden kann. Denn die persönliche Verschiedenheit des Wortes, des Geistes, der Weisheit Gottes von Gott und von einander tritt nicht immer mit zweifelloser Bestimmtheit hervor, und manche der angezogenen Aussprüche könnten immer noch im Sinne bloßer Personificationen göttlicher Attribute verstanden werden. Deßwegen hat es auch der alte Bund zu einer bestimmten Kenntniß vom Dasein des trinitarischen Geheimnisses nicht gebracht, und nur ahnungsweise mag sich der Gedanke an eine Mehrheit göttlicher Personen nahegelegt haben. Thatsächlich übrigens beziehen sich jene Stellen allerdings auf eine zweite und dritte Person, auf den Sohn und h. Geist. Wir erkennen dieses aber erst vom Standpuncte des neuen Testamentes aus, und so können wir

---

factus est. — Et dixit (Dominus): — Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum.

1) Et clamabant (Seraphim) alter ad alterum et dicebant: Sanctus sanctus sanctus, Dominus Deus exercituum.

2) Vgl. z. B. I Mos. 16, 7 ff.; 18, 1 ff.; 31, 11 ff.; Richt. 6, 17 ff. dazu Kaulen im neuen Kirchenlex. IV. S. 845.

3) Z. B. Ps. 2, 6 ff.; 109, 1 ff.; 44, 8; Js. 9, 6; Mich. 5, 2.

4) Weish. 9, 1; 18, 14 ff.; Ps. 32, 6.

5) Sprüchw. 8, 22—31; Weish. 7, 25—27; 8, 1—4; 9, 1—12; 10, 15—21; Ecclus 24, 5—31.

6) I Mos. 1, 2; Weish. 1, 5—7; 7, 7 u. 22 ff.; 9, 17.

jene Aussprüche der vorchristlichen Zeit zur Vervollständigung unseres Schriftbeweises immerhin mit gutem Grunde verwerthen[1]).

Das Resultat unserer Beweisführung ist dieses: Es gibt drei wahrhaft göttliche Personen, die ebendeßhalb, weil sie wahre und eigentliche Personen sind, real von einander verschieden sind. Die göttlichen Personen sind somit nicht drei verschiedene Namen, Erscheinungen, Beziehungen eines einpersönlichen Wesens, sondern jede von ihnen ist selbstständiger, von den anderen unterschiedener Träger und Inhaber der göttlichen Natur und ihrer Thätigkeit. Daher die Erklärung des Athanasianums: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti und der Ausspruch des Florentinum's, welches die distinctio personarum geradezu als eine distinctio *realis* kennzeichnet[2]).

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der Einheit der göttlichen Wesenheit.

---

§. 35.

Die strenge Einheit des göttlichen Wesens und die Folgerungen aus dieser Lehre.

Die reale Verschiedenheit der göttlichen Personen und ihre, insbesondere der zweiten und dritten, wahre Gottheit waren der Häresie gegenüber siegreich vertheidigt worden. Gleichzeitig hiemit, bestimmter freilich und nachdrücklicher erst in der unmittelbaren Folgezeit, betonten Väter und Kirche ebensosehr die strenge Einheit des göttlichen Wesens, zumal schon im 6. Jahrh. Johannes Philoponus u. a. unter Aufhebung der strengen Wesenseinheit tritheistische Anschauungen geltend machten[3]). — Vater, Sohn und h. Geist sind drei real unterschiedene

1) Zum ganzen Zusatze vgl. Scholz, Theologie des alten Testamentes. I. §. 28—30. Franzelin, De Trin. thes. 6. Scheeben, Dogmatik. I. S. 783 ff. Petavius, De Trin. l. 2. c. 7; l. 8. c. 2.

2) Vgl. Denzinger n. 599.

3) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, II. S. 574 f.

Personen, und jede von ihnen ist wahrhaft Gott. Gleichwohl gibt es nach katholischem Dogma doch nur Einen Gott, und diese Einheit ist nach der weiteren Lehre des Dogma's keine moralische, auch keine specifische, sondern eine numerische. Und da eine olche Einheit nicht möglich ist, es sei denn, daß der Zahl nach dieselbe Wesenheit allen drei Personen gemeinschaftlich ist, so haben wir diese strenge Einheit des göttlichen Wesens zu beweisen.

1. Die Kirche hebt auf dem Concil von Nicäa die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater durch den Ausdruck hervor: ὁμοούσιος τῷ πατρί. Indem dann die Synode von Constantinopel das Ausgehen des h. Geistes vom Vater definirte (ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ πατρός), dehnte sie einschließlich diese Wesenseinheit auch auf den h. Geist aus, da ein solches Hervorgehen bei dem absolut einfachen Gotte nur als eine Mittheilung desselben Wesens begriffen werden kann. Ausdrücklich hatte schon einige Jahre vorher Papst Damasus die Wesenseinheit ausgesprochen[1]); dasselbe that die fünfte allgemeine Synode[2]), dasselbe das Athanasianische Glaubensbekenntniß, von welchem überdies die Vorstellung einer Theilung und Trennung der göttlichen Substanz ausdrücklich abgewiesen wird[3]). Direct gegen die tritheistischen Vorstellungen des Abtes Joachim, der die göttliche Einheit als eine bloß specifische, collective betrachtete, richtet sich die vierte Synode vom Lateran. Das Concil fügt, Petrus Lombardus vertheidigend und mit dessen eigenen Worten fortfahrend noch hinzu, daß zwischen der Einen göttlichen Wesenheit und den Personen kein sachlicher Unterschied bestehe und daß demzufolge nur von einer Trinität, keineswegs

---

1) Haec ergo est salus christianorum, ut credentes Trinitati, — in ea veram solamque unam divinitatem et potentiam ac maiestatem et substantiam eandem sine dubio credamus. Denzinger, n. 45.

2) Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam naturam sive essentiam, unam virtutem et potestatem, Trinitatem consubstantialem, unam Deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis a. s. Denzinger, n. 172.

3) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. Denzinger, n. 136.

aber von einer Quaternität Rede sein könne [1]). Und weil die Wesenheit der Zahl nach nur Eine ist, fügt die Florentiner Synode noch hinzu, so kann auch nur von Einem Gotte, nicht aber von drei Göttern gesprochen werden [2]). Die eigenthümliche tritheistische Vorstellung Günther's von welcher unten noch die Rede sein wird, wurde in dem Breve Pius des IX. an den Erzbischof von Köln vom Jahre 1857 abgewiesen [3]).

2. Die h. Schrift des alten Bundes betont mit aller Schärfe die strenge Einheit Gottes [4]). Folglich muß die den drei Personen eigene göttliche Wesenheit der Zahl nach nur Eine sein, weil sonst das Dasein mehrerer Götter behauptet werden müßte. Die Schrift des neuen Bundes lehrt die Einheit des göttlichen Wesens zunächst indirect. Sie lehrt nämlich dem Gesagten zufolge, daß jede der drei Personen wahrhaft Gott sei, und daß folglich jede derselben im Vollbesitze der göttlichen Natur sich befindet. Weil nun aber die göttliche Natur wegen ihrer Unendlichkeit der Zahl nach nur Eine sein kann, so ist eine und dieselbe göttliche Natur allen drei Personen gemeinsam. Ferner heißt es beim h. Johannes, daß Drei im Himmel Zeugniß geben, und daß diese Drei dennoch Eins seien [5]). Sind aber die drei Personen trotz ihrer persönlichen Verschiedenheit

1) Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres simul personae ac sigillatim quaelibet earumdem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Denzinger, n. 358.

2) Hae tres personae sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Denzinger, n. 598.

3) Itemque noscimus, in iisdem (Guentheri) libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae subtantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant. Denzinger, n. 1509.

4) Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum. — Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum et in terra deorsum et non sit alius. V Mos. 4, 35 u. 39. Vgl. 6, 4; 32, 39; Js. 44, 6; 45, 5.

5) I Joh. 5, 7. Vgl. zu dieser Stelle oben S. 159, Note 2.

dennoch Eins, so kann es nur die Wesenheit sein, die, allen drei Personen gemeinschaftlich, diese Einheit begründet. Direct lehrt die h. Schrift die Wesenseinheit zunächst des Vaters und des Sohnes, indem sie sagt, der Sohn sei in der Gestalt, im Schooße, also in der Wesenheit Gottes oder des Vaters[1]). Was aber in der Wesenheit Gottes ist, das ist mit der Wesenheit identisch. Und folglich besitzt der Sohn mit dem Vater dieselbe Wesenheit. Dasselbe ergibt sich aus jenen Stellen, in denen gesagt wird, der Vater sei im Sohne und der Sohn im Vater[2]). Endlich verweisen wir auf jene Texte, in denen gesagt wird, alles, was des Vaters sei, das eigne auch dem Sohne[3]). Nun aber eignet dem Vater göttliches Wesen; und folglich eignet dem Sohne dasselbe göttliche Wesen. Die zwischen Vater und Sohn bestehende Wesenseinheit wird dann noch eigens auf den h. Geist ausgedehnt. Wo nämlich Christus sagt: „Alles, was der Vater hat, ist mein," fügt er hinzu, daß von seinem Eigenthum auch der Geist empfange[4]). Von des Vaters und des Sohnes gemeinsamem Besitzthum, also von ihrer Wesenheit, empfängt folglich auch der h. Geist. Und da die göttliche Wesenheit untheilbar, so empfängt der h. Geist in Wirklichkeit nicht von der göttlichen Wesenheit, sondern die ganze, Vater und Sohn gemeinsame Wesenheit.

3. Die h. Väter bekennen ihren Glauben in ihrer Polemik gegen die Monarchianer einerseits, gegen die Arianer und Gnostiker andererseits. Die letzteren zeihen sie des Tritheismus und des Polytheismus, weil sie eine Mehrheit von Substanzen statuiren; die ersteren loben sie, weil sie, die Einheit der Substanz auf's strengste wahren, tadeln sie aber, weil sie in der Betonung der Einheit zu weit gehend, den Unterschied der Personen aufheben.

Von den älteren Vätern und Lehrern nennt Papst Dionysius die Lehre des Marcion eine diabolische Doctrin, weil sie die

---

1) Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. Joh. 1, 18. Qui (Christus Jesus), cum in forma Dei esset. Phil. 2, 6.

2) Quia Pater in me est et ego in Patre. Joh. 10, 38; 14, 10 f.; 17, 21.

3) Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. — Et mea omnia tua sunt et tua mea sunt. Joh. 16, 15; 17, 10.

4) De meo (Spiritus) accipiet et annuntiabit vobis. Joh. 16, 15.

göttliche Einheit in drei Gottheiten oder Substanzen zerreiße; blasphemisch aber sei die diametral entgegengesetzte Lehre des Sabellius, der nur eine einzige göttliche Person übrig lasse[1]). Auch Tertullian tritt mit aller Entschiedenheit für die Einheit der Wesenheit ein, betont aber ebensosehr die Oeconomie, d. h. die Verschiedenheit und Ordnung der göttlichen Personen[2]). Athenagoras spricht von einer Einheit in der Dreiheit und von einer Dreiheit in der Einheit, und als Grund hierfür bezeichnet er die Einheit der Macht, d. h. der Wesenheit[3]). Auf die Identität der Substanz weist auch der h. Irenäus deutlich hin: Nicht durch Wesen, die von ihm getrennt sind (Engel), hat Gott die Welt geschaffen, als wenn er selbst nicht seine eigenen Hände hätte, sondern per semetipsum, d. h. durch sein Wort und seine Weisheit, den Sohn und h. Geist[4]).

Die nachnicänischen Väter sprechen ihren Glauben in mannigfacher Weise aus. Sie lehren nämlich, daß die Trinität grade wegen der Einheit der Natur bei der Verschiedenheit der Personen ein großes Geheimniß sei[5]). — Des Ferneren bemerken sie, die Einheit ver-

---

1) Hic enim (Sabellius) blasphemat, ipsum Filium dicens esse Patrem et vicissim; illi vero (Marcionis discipuli) tres Deos quodammodo praedicant, dum sanctam unitatem in tres diversas hypostases ab invicem omnino separatas dividunt. — Insipientis enim Marcionis doctrina, quae in tria principia monarchiam secat et dividit, diabolica saneest. Vgl. Athanasius, De decret. Nic. c. 26.

2) Nos vero et semper et nunc magis unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus. — Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus. Adv. Praxeam. c. 2.

3) Trium unio et in unitate distinctio Spiritus, Filii, Patris. — Unitos secundum virtutem (κατὰ δύναμιν) Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Legatio pro Christ. c. 12. 18. 24.

4) Ipse est, qui per semetipsum constituit — omnia. — Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum, — quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit. Adv. haer. l. 4. c. 20.

5) Hoc ipsum quippe et unum est et tria creditur et tria praedicatur et unum veraciter annuntiatur. — Quod est mirabile et omni certe plenum stupore. Sophronius in seinem auf der 6. allgemeinen Synode gebilligten Synodalschreiben. Vgl. Harduin, T. 3. pag. 1263. — Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res eadem

schiedener Menschen sei nur eine gedachte, da in der Wirklichkeit die Naturen der Zahl nach verschieden seien. Bei Gott aber sei die Einheit der Natur eine reale, so zwar, daß die Natur des Vaters ebenso identisch mit der des Sohnes und des Geistes sei, als mit sich selbst. Würde man ja sonst eine Mehrheit von Göttern behaupten müssen[1]). — Weiterhin lehren die Väter, die katholische Wahrheit liege in der Mitte zwischen den extremen Irrthümern der Sabellianer und Arianer. Mit den ersteren sei die strenge Einheit des Wesens festzuhalten, mit den letzteren der Unterschied der Personen; aber der katholische Glaube schließe die Irrthümer beider aus[2]). — Endlich lehren die Väter, die göttlichen Personen unterschieden sich in nichts von einander, als nur durch die persönlichen Beziehungen. Dieselbe Wesenheit sei Vater, Sohn und heiliger Geist, sofern ihr die dreifache Beziehung des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Hervorgehens zukomme[3]). Ebendeßwegen sei wohl hinsichtlich der göttlichen Personen, nicht aber hinsichtlich der göttlichen Wesenheit eine Zählung möglich[4]), und seien die drei Personen nur Ein einziger Gott[5]).

Wenn einige ältere Väter, z. B. Dionysius von Alexandrien, im Kampfe gegen die Monarchianer hier und da die Verschiedenheit der Personen etwas stark betonen, so erklärt sich dieses, wie bereits bemerkt wurde, aus ihrem polemischen Standpuncte oder aus anderen Gründen[6]). —

---

et numerabilis est et numerum fugit, et cernitur in distinctione et in monade intelligitur, et distinguitur hypostasi et non dirimitur subiecto. Gregor von Nyssa, Or. cat. c. 3.

1) Gregor Naz. Or. 31. c. 14 ff.; Basilius, Hom. 24. c. Sabell. c. 3. und De Spiritu sancto. c. 18; Augustinus, De Trin. l. 7. c. 6.

2) Verum est, quod Sabelliani unam naturam Patris et Filii et Spiritus sancti credunt, sed falsum est, quod tres personas non credunt. — Verum est etiam, quod Ariani tres personas Patris et Filii et Spiritus sancti dicunt, sed falsum est, quod istarum trium personarum tres naturas persuadere contendunt. Fulgentius, Ep. 8 ad Donatum. c. 12. Vgl. Basilius und die beiden Gregor a. a. O.

3) Greg. Naz. a. a. O.

4) Idem enim numerabile est et refugit numerum; numerabile quidem tribus suis subsistentiis, refugit autem numerum singularitate Deitatis. — Numeratur igitur beata Trinitas non essentiis nec naturis, — sed subsistentiis. Sophronius a. a. O.

5) Unus Deus est sancta Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus; una est enim Patris et Filii et Spiritus sancti natura, sed non una persona. Fulgentius, a. a. O. c. 11. Vgl. Basilius und Gregor Naz. a. a. O.

6) Vgl. S. 168

Mit Unrecht auch werden einzelne Väter des Tritheismus beschuldigt, als hätten sie die göttliche Einheit nach Weise der geschöpflichen Arteinheit gedacht. Dieselben haben es eben mit den Arianern zu thun, die nicht einmal eine Arteinheit in Gott zuließen. Ihnen gegenüber vergleichen dann die Väter die göttliche Einheit mit der geschöpflichen Arteinheit, unterlassen es aber in der Regel nicht, die entsprechende Berichtigung beizufügen. Thun sie dieses letztere nicht, so geschieht es aus weiser Zurückhaltung, um sabellianischen Vorstellungen vorzubeugen[1]). In diesem Sinne ist insbesondere der h. Gregor von Nyssa zu verstehen. Denn ausdrücklich sagte er vorhin, daß es zwar drei unterschiedene göttliche Personen, aber nur Einen Gott gebe, und daß ebendeßwegen die Trinität ein unaussprechlich tiefes Geheimniß sei. Sollte überdies der h. Lehrer, wie es scheint, hinsichtlich der geschöpflichen Arteinheit extrem realistisch gedacht haben, so würde er zwar eines philosophischen Irrthums zu zeihen sein, aber um so evidenter wäre, daß er bezüglich der göttlichen Einheit ganz correct gedacht hat. Noch viel weniger kann man dem h. Basilius einen Vorwurf machen[2]).

4. Dem Gesagten zufolge sind die drei göttlichen Personen consubstantial, und die Identität ihres Wesens ist nicht lediglich eine specifische, sondern eine numerische im strengen Sinne des Wortes. Nehmen wir nun noch hinzu, was oben die vierte Synode vom Lateran lehrte, daß zwischen der Wesenheit und den Personen ein sachlicher Unterschied nicht besteht, so ergeben sich aus diesen beiden Prämissen noch folgende genauere Bestimmungen oder Folgerungen.

a) Aus der strengen Identität des göttlichen Wesens ergibt sich jenes eigenthümliche Verhältniß der göttlichen Personen, welches man περιχώρησις, circumincessio (circuminsessio), Wechseleinwohnung nennt. Da nämlich die Personen mit der Wesenheit sachlich identisch sind, so umschließt jede derselben, die Wesenheit umschließend, auch alles das, was mit der Wesenheit identisch ist; der Vater umschließt den Sohn und h. Geist u. s. w. Auf diese Wechseleinwohnung weist das Florentinum ausdrücklich hin[3]), auch von der

---

1) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. I. n. 215.

2) Vgl. Kleutgen, a. a. O. n. 216 ff. Petavius, l. 4. c. 13. u. 14. Diekamp, Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. S. 205 ff.

3) Propter hanc unitatem (naturae) Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto etc. Denzinger n. 598.

h. Schrift wird sie gelehrt[1]), und dasselbe geschieht seitens der Väter und der Theologen[2]).

b) Als zweite Folgerung ergibt sich die Coäternität der göttlichen Personen. Die Personen sind ja das Wesen selbst, und weil dieses Wesen ewige, anfangslose Wirklichkeit ist, so sind auch die Personen ewige, anfangslose Wirklichkeit, der eine Potentialität nicht einmal dem Gedanken, geschweige denn der Zeit nach vorausgeht.

Jede Vorstellung eines Ueberganges, einer Entwickelung ist also unbedingt fern zu halten. Die drei Personen stehen freilich zu einander im Verhältniß von Vater, Sohn und Geist, aber nicht in dem Sinne, als wäre dieses Verhältniß, wenn auch nicht in der Zeit, so doch von Ewigkeit her geworden, sondern insofern, als dieses Verhältniß von Ewigkeit her zwischen ihnen ist. Das Erste, was wir von den Personen zu denken haben, ist ihre ewige, anfangslose Wirklichkeit. Das Zeugen und das Gezeugtwerden drücken nicht aus, daß der Sohn durch die Zeugung werde oder geworden sei, sondern daß er in ewiger, anfangsloser Wirklichkeit zum Vater im Verhältniß des Erzeugten zum Erzeuger stehe. — Und wenn wir also später zeigen werden, daß Sohn und Geist aus dem göttlichen Erkennen und Wollen hervorgehen, so darf dieses ebenfalls nicht so verstanden werden, als sei Gott durch die Zeugung des Sohnes etwa von Ewigkeit her erkennend geworden. Gott ist von Ewigkeit her absolute Wirklichkeit und darum auch absolut vollkommenes Erkennen. Ebendeßwegen ist auch das zu seiner Erkenntniß gehörige Wort nicht geworden, sondern es ist in anfangsloser Wirklichkeit ewig in seiner Erkenntniß gegenwärtig. Und so ist gleichzeitig dargethan, daß durch das Hervorgehen der Personen die göttliche Unveränderlichkeit nicht angetastet wird.

c) Dazu kommt als dritte Folgerung die Coäqualität der drei Personen. Sind nämlich Vater, Sohn und h. Geist consubstantial, und ist jede Person das ganze göttliche Wesen, dann sind nothwendig alle drei an Sein, Vollkommenheit, Macht und Würde

---

1) Quia Pater in me est et ego in Patre. Joh. 10, 38. Vgl. 14, 10 f.; 17, 21. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. Joh. 1, 18. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei (i. e. qui in ipso est). I Cor. 2, 11.

2) Zur Lehre der Väter und Theologen vgl. Petavius l. 4. c. 16 und Thomas S. 1. q. 42. a. 5.

sich schlechthin gleich. Die Kirche lehrt ausdrücklich sowohl die Coäternität, als auch die Coäqualität der drei Personen [1]).

Der Umstand, daß die persönlichen Eigenthümlichkeiten, z. B. das Vatersein, das Zeugen, den einzelnen Personen ausschließlich zukommen, hebt diese Coäqualität nicht auf. Denn mag auch, bemerken einzelne Theologen, jede einzelne Person formell nur diejenige persönliche Eigenthümlichkeit besitzen, durch welche sie als diese Person constituirt ist, so besitzt sie materiell (per immanentiam) auch die der übrigen Personen, da sie, wie vorhin gezeigt, die Substanz umschließend, auch die beiden anderen Personen und ihre Proprietäten umschließt [2]). — Wohl ebensogut erklären andere Theologen mit dem h. Thomas, daß man bei den persönlichen Proprietäten der Personen, oder was dasselbe ist, bei den Beziehungen, in denen sie zu einander stehen und durch welche sie als verschiedene Personen constituirt sind, einen Unterschied machen müsse. Sofern eine Beziehung Sein oder Vollkommenheit (aliquid) ist, fällt sie mit der göttlichen Wesenheit zusammen, die den drei Personen gemeinsam ist; sofern sie aber Beziehung, d. h. Verhältniß zu einem anderen ist (ad aliquid), eignet sie ausschließlich der einzelnen Person [3]). Dieselbe Wesenheit, Vollkommenheit, Größe, Würde, die in der ersten Person Vaterschaft und Vater ist, ist in der zweiten Sohnschaft und Sohn und in der dritten h. Geist. Der Vater besitzt diese Wesenheit und er ist insofern Vater, als er sie dem Sohne durch Zeugung mittheilt; der Sohn besitzt sie und ist Sohn, sofern er sie vom Vater empfangen hat; der h. Geist besitzt sie und ist h. Geist, sofern sie ihm durch eine dem Vater

---

1) Das Athanasianum bemerkt: Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Und das Florentinum erklärt: Nullus alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. Denzinger, n. 136 u. 598.

2) Vgl. Franzelin, De Trin. thes. 15.

3) Nec tamen sequitur, quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, aliquid habeat Pater, quod non habet Filius. Nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, inquantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. — Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum. Unde non potest dici, quod aliquid habet Pater, quod non habet Filius, sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri et secundum alium aliquid Filio. De pot. q. 2. a. 5.

und Sohne gemeinsame Hauchung gegeben ist[1]). — In gleicher Weise erklärt sich auf Grund der Beziehungen die Identität der Macht bei allen drei Personen, obgleich beispielsweise der Vater allein durch Zeugung thätig ist[2]). Und weil allen drei Personen der Zahl nach dieselbe Vollkommenheit gemeinsam ist, so folgt, daß alle drei zusammen nicht vollkommener sind, als eine einzige, und daß eine einzige so vollkommen ist, als alle drei zusammen[3]). Das Nacheinander in der Aufzählung der drei Personen bedeutet also kein Nacheinander der Zeit, auch keine Rangordnung der Vollkommenheit des Seins nach, sondern drückt einfach die natürliche Reihenfolge aus, die sich auf Grund des ewigen Ursprunges der einen Person aus der anderen ganz von selbst ergibt.

§. 36.

Die strenge Einheit des göttlichen Wirkens. Appropriationen.

1. Nach katholischem Dogma sind alle Werke Gottes nach außen (Schöpfung, Erhaltung u. s. w.) gemeinsame That aller dreier Personen, und diese Einheit des Wirkens ist ebenso wie die Einheit der Substanz eine reale und numerische.

a) Schon die Lateranensische Synode unter Papst Martin I. v. J. 649 erklärt: Si quis secundum sanctos patres non

1) Sicut igitur eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio, ita eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur, quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur: paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem est enim essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis. S. 1. q. 42. a. 4. ad 2.

2) Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione; quia Pater eam habet ut dans, et hoc significatur cum dicitur quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens, et hoc significatur cum dicitur quod potest generari. S. l. c. a. 6. a. 3.

3) Sic et ipsa Trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona. Augustinus, De Trin. l. 8. c. 1. — Nec omnes personae maius aliquid quam una tantum, quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum. S. l. c. a. 4. ad 3. Dazu die elfte Synode von Toledo: Nec minoratur (Deitas) in singulis nec augetur in tribus; quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totae tres personae unus Deus enuntiantur. Denzinger, n. 226.

confitetur — unam eamdemque trium (personarum) — virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem, — condemnatus sit[1]). Damit stimmt fast wörtlich die Erklärung der sechsten allgemeinen Synode von Constantinopel[2]). Die vierte allgemeine Synode vom Lateran ferner nennt den dreieinigen Gott unum universorum principium und erklärt speciell bezüglich des Geheimnisses der Incarnation: Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus[3]). Schon das Concil von Toledo i. J. 675 hatte die gleiche Erklärung abgegeben[4]). Das Florentinum endlich definirt: Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium[5]).

b) Gemäß den ausdrücklichen Worten unseres Herrn ist sein und des Vaters Wirken ein durchaus einheitliches[6]). Es gilt dieses speciell von der Wunderwirksamkeit, die Christus bald sich selbst, bald dem Vater zuschreibt[7]); und ein Gleiches gilt von den Werken der Schöpfung und Erhaltung[8]). Aber auch die Wirksamkeit des h. Geistes ist mit der der übrigen Personen identisch. Denn die Erleuchtung der Apostel vor dem weltlichen Richter wird bald ihm, bald Christo[9]), die Spendung übernatürlicher Gaben und Gnaden bald ihm, bald den beiden anderen Personen zuge-

---

1) Denzinger, n. 202.

2) Harduin, III. S. 1078.

3) Denzinger, n. 355 f.

4) Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Denzinger, n. 231.

5) Denzinger, n. 598.

6) Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit. Joh. 5, 19.

7) Opera quae facio, testimonium perhibent de me. Joh. 5, 36. Pater autem in me manens ipse facit opera. Joh. 14, 10.

8) Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia. I Cor. 8, 6. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. Joh. 1, 3 vgl. 5, 19; Hebr. 1, 2. 3. 10.

9) Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Matth. 10, 20. Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Luc. 21, 15.

schrieben[1]). Daß endlich auch der h. Geist Princip der Schöpfung und Erhaltung sei, ebensowohl als der Vater und Sohn, wurde bereits oben nachgewiesen[2]).

c) Demgemäß bezeichnen die Väter, z. B. der h. Augustin, unsere Lehre als katholische Glaubenslehre[3]). Möge also auch die h. Schrift, bemerkt der h. Ambrosius in seiner kurzen Erläuterung des Symbolums, der einen oder anderen Person ein bestimmtes Werk speciell zuschreiben, so wirken doch alle drei gemeinschaftlich[4]). Im Anschlusse an die biblische und kirchliche Ausdrucksweise[5]) lehren endlich viele Väter mit dem h. Athanasius, daß der Vater alles durch den Sohn im h. Geiste wirke[6]): ein ganz zutreffender Ausdruck, von dem schon früher Rede war[7]).

d) Würde jede Person eine eigene Thätigkeit haben, so argumentirt das theologische Denken, dann würde auch das Princip der Thätigkeit, der Wille und damit die Wesenheit selbst verdreifacht sein, da in Gott Thätigkeit, Wille und Substanz identisch sind. Außerdem wurde bereits gezeigt, daß die göttlichen Personen nur durch ihre persönlichen Beziehungen und durch nichts anderes unterschieden sind. Und folglich ist ihnen nicht bloß die Wesenheit, sondern auch die mit der Wesenheit identische Macht gemeinsam[8]).

---

1) Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult. I Cor. 12, 11. Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. Eph. 4, 8. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. Jac. 1, 17.

2) S. 170.

3) Catholica autem fides habet, quod Patris et Filii opera non sunt separabilia. — — Non dicit catholica fides, quia fecit Deus Pater aliquid et fecit Filius aliquid aliud, sed quod fecit Pater, hoc et Filius fecit, hoc et Spiritus sanctus fecit. In Joh. tr. 20. c. 3.

4) Quare tibi dicitur, quod Filius iudicaturus est, nisi ut intelligas, nihil Filio derogandum? — Nemo te fallat! Vides ergo unius operationis — esse venerabilem Trinitatem.

5) Vgl. z. B. I Cor. 8, 6 und can. 1 der 5. allgemeinen Synode bei Denzinger, n. 172.

6) Nam Pater per Verbum in Spiritu sancto omnia facit, atque ita sanctae Trinitatis servatur unitas. Ep. 1. ad Serap. c. 28.

7) Vgl. S. 171 f. Zur Väterlehre überhaupt Petavius, l. c. 15.

8) Ueber die gegentheilige Lehre Günther's vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit. I. n. 241 ff.

2. Mit dem Gesagten steht nicht in Widerspruch, wenn Schrift Väter und Kirche einzelne Werke den einzelnen Personen speciell zueignen oder appropriiren. Denn was von den drei Personen durch gemeinsames Thun nach außen gewirkt wird, das kann mit Fug auch jeder einzelnen zugeschrieben werden, wofern dieses nur nicht so geschieht, daß die andern Personen ausgeschlossen werden. Der Grund für solche Appropriationen ist der, weil einzelne Werke mit den persönlichen Eigenthümlichkeiten einzelner Personen eine gewisse Aehnlichkeit haben und so zu den Personen selbst in einer gewissen Beziehung stehen.

a) Dem Vater wird das Werk der Schöpfung zugeschrieben, weil die Schöpfung, als Zeugung im weiteren Sinne, mit der ewigen Zeugung des Sohnes eine entfernte Aehnlichkeit hat. Aus demselben Grunde eignen wir auch unsere Adoption zu Kindern Gottes auf Grund der Wiedergeburt dem Vater zu. Und weil die Schöpfung ein Werk der Allmacht ist, so schreiben wir dem Vater zugleich die Allmacht zu. Auch die Ewigkeit wird ihm appropriirt. Denn, mögen auch alle drei Personen gleich ewig sein, so ist doch der Vater der Ordnung nach der erste. Aus gleichem Grunde pflegen wir bei allen Werken Gottes nach außen dasjenige, was der Natur und dem Gedanken nach das Erste ist, den Rathschluß, ebenfalls dem Vater zuzueignen.

Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß der Name Vater in seiner Anwendung auf Gott in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Im engeren und eigentlichen Sinne ist er der Name der ersten Person allein auf Grund der ewigen Zeugung. Im weiteren, uneigentlichen Sinne ist er der Name des dreieinigen Gottes überhaupt, sofern der dreieinige Gott Schöpfer und Vater aller Dinge ist. Durch Appropriation wird dann wieder speciell die erste Person Vater genannt, sofern speciell ihr das Doppelwerk der Schöpfung und unserer Adoption zu Kindern Gottes zugeeignet wird.

b) Dem Sohne, als dem aus der Erkenntniß des Vaters erzeugten Worte voll unendlicher Weisheit, wird die Weisheit und das Werk der höchsten Weisheit, die Menschwerdung und Erlösung zugeeignet. Allerdings muß hier unterschieden werden.

Der Rathschluß der Menschwerdung und Erlösung, sowie die Thätigkeit, durch welche die erstere, die Menschwerdung, zu Stande

kam, ist den drei Personen gemeinsam [1]). Die Menschwerdung selbst aber und das Menschsein wird der zweiten Person nicht lediglich appropriirt, sondern kommt in Wirklichkeit nur ihr allein zu. Denn ob auch irgend ein Werk gemeinsame That der drei Personen ist, so kann doch in Folge dieser Thätigkeit recht wohl eine einzige Person mit Ausschluß der anderen in ein besonderes Verhältniß nach außen, z. B. zu einer menschlichen Natur treten.

Hinsichtlich der Thätigkeit des menschgewordenen Sohnes, der Erlösung nämlich, muß dann von neuem unterschieden werden. Alles in sich göttliche Thun, z. B. die Wunder, ist wiederum das Werk aller dreier Personen, und die menschliche Natur Christi nur Organ und Werkzeug. Was aber der Erlöser allein durch seine menschliche Natur als solche wirkte und litt, also vor allem sein genugthuendes Leiden und Sterben, gehört allein dem menschgewordenen Sohne an, weil nur ihm allein die menschliche Natur gehört.

c) Dem h. Geiste endlich, der vom Vater und Sohn als ihre gegenseitige heilige Liebe gehaucht wird, schreiben wir die Liebe und Heiligkeit und deßwegen auch das auf die Erzeugung von Liebe und Heiligkeit abzielende Werk, das Werk der Rechtfertigung und Heiligung zu.

3. Auch dasjenige, was die h. Schrift von der nach außen gehenden Sendung (missio) der einen göttlichen Person durch die andere lehrt [2]), ist, von der Menschwerdung, dem menschlichen Wirken und Leiden des Sohnes abgesehen, auf eine Appropriation zurückzuführen. Denn in Wirklichkeit ist das Thun der gesandten Person allen dreien Personen gemeinsam.

Wie bei jeder Sendung, so ist auch bei der göttlichen ein terminus a quo und ad quem zu unterscheiden. Terminus a quo ist offenbar die sendende Person. Da nun aber alle drei Personen an Weisheit, Macht und Würde einander gleich sind, so kann keine die andere in Kraft eine Befehles, eines Rathes, einer Bitte senden; sie kann nur insofern der Ausgang einer Sendung sein, als die gesandte Person gerade von der sendenden auf Grund ihres ewigen Ursprunges aus ihr zugleich mit der gemeinsamen Wesenheit auch alles das empfängt und in sich hat, was für eine bestimmte Thätigkeit nach außen erforderlich ist, den Rathschluß, die Macht und die Thätigkeit selbst. Terminus ad quem der

1) Vgl. oben S. 187. — 2) Vgl. oben S. 173.

Sendung ist die Creatur, sofern die von Ewigkeit her ausgehende Person durch ihre Thätigkeit in der Zeit zur Creatur in ein bestimmtes Verhältniß tritt. Die missio hat somit ein ewiges und ein zeitliches Element, den ewigen Ursprung der göttlichen Person und die zeitliche Wirkung ihrer Thätigkeit im Geschöpfe. Die Sendung ist dann eine innere (missio interna), wenn die gesandte Person ihre Gegenwart lediglich durch unsichtbare, innere Veränderung der Creatur bethätigt; sie ist eine äußere (missio externa), wenn die gesandte Person im Interesse ihrer unsichtbaren Wirksamkeit zugleich in sinnfälliger Erscheinung sich äußerlich manifestirt, was ja am vollkommensten durch die Incarnation geschah.

Hiernach erklärt sich, was die h. Schrift zunächst von der Sendung des Sohnes durch den Vater lehrt. Alle wahrhaft göttlichen Werke, die der gesandte Sohn vor seiner Menschwerdung und nach derselben (z. B. die Wunder) zum Zwecke der Erlösung wirkte, sind die gemeinsame That der drei Personen; sie werden aber dem Sohne als der ewigen Weisheit zugeeignet. Dasjenige aber, was der Erlöser als Mensch that und litt, sein menschliches Wirken und Leiden gehört ihm allein, dem Menschen an. Und gerade in dieser letzteren Hinsicht müssen die Aussprüche der h. Schrift, in denen von einer Sendung des Sohnes und einem ihm gewordenen Mandate die Rede ist, im eigentlichen Sinne verstanden werden [1]). Denn hier vollzog der Sohn in der That eine Sendung und einen Auftrag, den er als Gott in Vereinigung mit dem Vater und dem h. Geiste sich selbst als Menschen gab [2]).

Ueber die Sendung des h. Geistes ist in ähnlicher Weise zu urtheilen. Terminus a quo seiner Sendung sind Vater und Sohn; terminus ad quem die durch die heiligmachende Gnade zu heiligende und geheiligte Creatur. Ihr wird der göttliche Geist seiner Substanz nach geschenkt und wohnt in ihr [3]), d. h. er wird in neuer Weise in der Seele gegenwärtig und entwickelt in ihr eine neue Thätigkeit, übernatürliche Gnaden und Gaben spendend. Er setzt seine Thätigkeit in der begnadigten

---

1) Mandatum accepi a Patre meo. Joh. 10, 18. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. 14, 31. Opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. 17, 4. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. 20, 21.

2) In eben diesem Sinne ist Is. 48, 16 von einer Sendung des Sohnes durch den h. Geist Rede; in demselben Sinne erklärt die 11. Synode von Toledo, daß auch der Sohn selbst den Sohn gesandt habe. Denzinger, n. 232. Vgl. auch S. 1. q. 43. a. 8.

3) Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Röm. 5, 5. Vgl. I Cor. 3, 16; 6, 19.

Seele fort und entwickelt in ihr auf Grund des donum sapientiae und der caritas infusa mehr und mehr ein übernatürliches Erkennen, Lieben und Leben, ein geistiges Schmecken, Empfinden und Genießen Gottes und einen geheimnißvoll innigen Verkehr mit ihm, den wir als eine Inchoation des himmlischen Lebens anzusehen haben. Daß es in dieser missio und in ihren Wirkungen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit zahlreiche Stufen und Grade gibt, ist hiernach selbstverständlich. Daß diese Sendung auch schon bei den Gerechten des alten Bundes, insbesondere bei den Propheten stattfand, ist ebenso selbstverständlich. Und nur mit Rücksicht auf den Umstand, daß die Wirksamkeit des h. Geistes im neuen Bunde eine viel reichere, allgemeinere und augenscheinlichere ist, bemerkt die h. Schrift, daß der h. Geist vor der Vollendung der Erlösung nicht herabgekommen sei[1]). Daß nun übrigens auch die beiden anderen Personen in der geheiligten Seele wohnen und thätig sind, hebt die h. Schrift ausdrücklich hervor[2]). Beides aber, das Wohnen und die Thätigkeit, wird speciell dem h. Geiste zugeeignet, weil derselbe vermöge seines ewigen Ursprunges die persönliche göttliche Liebe und Heiligkeit selbst ist. Einerseits ist nämlich jenes Wohnen ein Act specieller göttlicher Liebe und wird somit vom dreieinigen Gotte in Liebe, also im h. Geiste bewirkt[3]). Andererseits besteht die Wirkung jener Einwohnung in übernatürlicher Liebe und Heiligkeit, und wird somit die Seele durch die Einwohnung gerade dem h. Geiste in specieller Weise conform. Ebendeßhalb weisen auch die sinnfälligen und sinnbildlichen Erscheinungen bei der Taufe Jesu und am ersten Pfingstfeste (Taube, Feuer, Windesbrausen) speciell auf die Gegenwart des h. Geistes hin. — Die Ansicht einzelner Theologen, z. B. des Petavius, daß allein die Person des h. Geistes mit Ausschluß der anderen Personen diese specielle Verbindung eingehe, dürfte nicht hinlänglich begründet sein und hat auch die Mehrheit der Theologen gegen sich[4]).

---

1) Nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. Joh. 7, 39.

2) Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Joh. 14, 23.

3) Vgl. oben S. 171.

4) Vgl. Grundz. III. §. 18. n. 2. Hurter, Comp. III. n. 201. Jungmann, De gratia n. 263 ff. Kleutgen, Theologie II. n. 273. — Zur Lehre von der missio überhaupt vgl. S. 1. q. 43. Petavius, De Trin. l. 8. Kleutgen, Instit. I. n. 1108 ff. und Theologie, II. n. 244 ff.

Dritte Abtheilung.

Speculative Erläuterung des trinitarischen Geheimnisses.

§. 37.

Die Zeugung des Sohnes.

Da das trinitarische Dogma ein Geheimniß ist, dessen innere Möglichkeit die Vernunft nicht hinlänglich erklären kann, so geht der Zweck der nachstehenden Erörterung lediglich dahin, dasjenige etwas genauer zu erläutern, was uns der Glaube über dieses Geheimniß lehrt.

Nach dem Dogma geht die zweite Person aus der ersten, und zwar durch Zeugung, die dritte aus der ersten und zweiten, und zwar durch Hauchung hervor. Väter und Theologen suchen nun zunächst die Natur dieser Zeugung und Hauchung etwas genauer zu bestimmen und behaupten, aus gewissen Andeutungen der h. Schrift lasse sich die Folgerung herleiten, daß unter der zeugenden Thätigkeit des Vaters ein Act seines Erkennens, unter der hauchenden Thätigkeit des Vaters und Sohnes ein Act ihres gemeinsamen Wollens zu verstehen sei. Es handelt sich also hier um eine theologische Folgerung, die übrigens angesichts des einstimmigen und entschiedenen Urtheils der Väter und Theologen und mit Rücksicht auf den festen Boden, den sie in der h. Schrift besitzt, ohne Verwegenheit nicht beanstandet werden kann [1]). Wir wollen in der nachfolgenden Darstellung die Grundgedanken der patristisch-scholastischen Speculation über das trinitarische Geheimniß in Kürze vorlegen [2]).

---

1) Vgl. Scheeben, Dogmatik. I. S. 843.

2) Zur Lehre der Väter vgl. Petavius, l. 4—8; auch Schwane, Dogmengeschichte, II. S. 83 ff. Besonders wichtig und grundlegend für die spätere scholastische Speculation sind des h. Augustinus De Trin. libri 15, insbesondere l. 8—15. — Zur Lehre der Scholastik vgl. Schwane, III. S. 146 ff. und Kleutgen, Theol. der Vorzeit, I. n. 168 ff. sowie Instit. I. n. 732 ff, vor allem den h. Thomas, S. 1. q. 27—44; c. gent. l. 4. c. 2 ff. Reichere Literatur bei Scheeben a. a. O. S. 743 f. und an der Spitze der einzelnen Tractate.

1. Die zweite göttliche Person wird in der h. Schrift verschiedentlich Wort Gottes genannt[1]). Nun aber, so argumentiren Väter und Theologen, ist das Wort, das beim reinen Geiste ein rein geistiges, ein Gedanke ist (verbum mentis), ein Erzeugniß der Erkenntniß, ein geistiger Ausdruck (species expressa) des erkannten Objectes. Und folglich geht der Sohn aus der Erkenntniß des Vaters hervor. Er ist der ganz vollkommene Ausdruck des unendlichen Wissens seines Vaters, also der ganz adäquate Ausdruck des göttlichen Wesens und alles dessen, was es in sich schließt, der Attribute, der Personen und der Ideen der geschöpflichen Dinge, nicht bloß der möglichen, sondern auch wohl der wirklichen[2]). Auch der geschaffene Geist bildet ja, wenn er actu erkennt, ein geistiges Wort (species expressa), indem er geistiger Weise in sich selbst und vor sich selbst das Object ausspricht, welches (wenn nicht der Substanz nach) als species impressa bereits mit dem Erkenntnißvermögen verbunden ist.

Eine neue Stütze findet diese Argumentation in jenen Schriftstellen, in welchen der Sohn ein Bild oder Gleichniß des Vaters genannt wird[3]). Denn gerade dadurch, daß der Vater sich selber denkt und spricht, drückt er aus, was er ist und formt sich ein geistiges Abbild seiner selbst.

Endlich ist auf jene Stellen aufmerksam zu machen, laut welchen der Sohn als Weisheit aus Gottes Munde hervorgeht[4]). Denn die Weisheit hat in der Erkenntniß ihren Sitz, und geht demnach, wenn sie hervorgeht, eben aus der Erkenntniß hervor.

2. Ueber die Beschaffenheit dieses göttlichen Wortes ist dann zu bemerken, daß es zunächst ewig ist, weil die erkennende Thätigkeit des Vaters ewig ist; daß es ferner nothwendig ist, weil es, als ein Moment der göttlichen Erkenntniß, ebenso wie diese zur göttlichen Natur gehört und von ihr gefordert wird. Das Wort ist weiterhin

---

1) In principio erat Verbum. Joh. 1, 1 ff. Vgl. I Joh. 5, 7; Offb. 19, 13.

2) Pater enim diligit Filium et omnia demonstrat ei, quae ipse facit. Joh. 5, 20.

3) Qui (Filius) est imago Dei invisibilis. Col. 1, 15. Qui (Filius) cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius. Hebr. 1, 3. Vgl. Weish 7, 26.

4) Ego (Sapientia) ex ore Altissimi prodivi. Ecclus 24, 5.

vom Vater verschieden, da es als Product seinem Princip, dem erkennenden Vater gegenübersteht; es ist gleichwohl mit dem Vater auf's innigste verbunden, ist ihm immanent, weil das einfache göttliche Sein keine Zusammensetzung kennt. Das göttliche Wort ist ferner substantiell, weil alles, was in Gott ist, mit der Substanz identisch ist. Und weil diese Substanz nur Eine ist, so theilt also der Vater dem Worte seine eigene Substanz ohne Vervielfältigung mit, und das Wort ist dem Vater consubstantial. Ebendeßwegen ist es, obgleich vom Vater gezeugt, dennoch a se, unabhängig, absolut, weil es mit der absoluten, ungewordenen Wesenheit selbst identisch ist. Da endlich das Wort, weil ihm die göttliche Substanz mitgetheilt ist, ebendeßwegen auch Inhaber, und zwar vom Vater verschiedener, für sich bestehender Inhaber derselben ist, so characterisirt es sich zugleich als subsistent, als Person. — Etwas anderes, als die Person, ist als Product immanenter göttlicher Thätigkeit auch gar nicht denkbar und möglich. Die göttliche Substanz kann nicht producirt werden; das Accidenz widerstrebt der Einfachheit und Vollkommenheit Gottes. Das Personsein aber besagt reinste Vollkommenheit und Vollendung des Seins.

3. Das Wort Gottes wird auch Sohn und die Art seines Ursprunges mit Recht Zeugung genannt. Denn unter Zeugung verstehen wir jene vitale Thätigkeit, kraft welcher ein Lebendiges ein anderes Lebendige aus seiner Substanz so hervorgehen läßt, daß das Erzeugte seinem Erzeuger gerade in Kraft seines Ursprunges gleichartig ist. Eben dieses trifft aber beim Hervorgehen des göttlichen Wortes in vollkommenster Weise zu. Das Wort Gottes ist lebendig, wie der Vater, denn es besitzt das Wesen und Leben des Vaters selbst; es ist ferner nicht erschaffen, sondern es entspringt aus dem Innern des Vaters, indem es nicht etwa einen Theil der Substanz, wie bei der geschöpflichen Zeugung, sondern die ganze Substanz des Vaters empfängt. In Folge dessen ist es dem Vater auch gleichartig, und zwar so vollkommen, daß ihm der Zahl nach dieselbe Wesenheit mit dem Vater gemeinsam ist. Es ist endlich gerade kraft seines Ursprunges dem Vater gleichartig, weil ja die producirende Thätigkeit des Vaters, sein geistiges Sprechen, unmittelbar und wesentlich dahin zielt, sein ganzes Wissen und damit sein ganzes Sein in einem geistigen Worte oder Bilde zum ganz adäquaten Ausdruck zu bringen.

Ein und dieselbe göttliche Substanz stellt sich uns somit in einer doppelten, real unterschiedenen Beziehung dar. Sie ist in einer Beziehung geistig sprechende oder zeugende Erkenntniß, d. h. Vater; sie ist in entgegengesetzter Beziehung ausgesprochene, erzeugte Erkenntniß, d. h. Wort oder Sohn.

Wir sehen zugleich, wie die göttliche Zeugung sich von den beiden Zeugungen auf endlichem Gebiete, der körperlichen und geistigen, unterscheidet, und wie sie die Vollkommenheiten, nicht aber die Unvollkommenheiten beider in sich vereinigt. Sie ist der körperlichen darin ähnlich, daß ihr Product substantiell und subsistent ist, der geistigen aber darin, daß ihr Product immateriell und dem Principe immanent ist. Sie schließt aber die materielle Absonderung der körperlichen Zeugung aus, und im Gegensatz zur creatürlich geistigen ist ihr Product nicht Accidenz, sondern Substanz.

Die zweite Person wird also Wort Gottes und Sohn Gottes genannt; sie heißt auch Weisheit und Bild Gottes. Weisheit wird sie genannt, weil sie ein Product aus des Vaters weisem Erkennen ist, und in ihr des Vaters unendliche Weisheit zur vollkommenen Aussprache kommt. Bild Gottes aber heißt sie, weil sie als der unendlich vollkommene Gedanke des Vaters von sich selbst, Gott und sein Wesen so ausdrückt, wie es ist.

4. Weßwegen aber erzeugt der Vater nur Ein Wort? — Der Grund liegt in der unendlichen Einfachheit der göttlichen Erkenntniß. Jedem Erkenntnißacte entspricht nämlich Ein geistiges Wort. Nun ist aber der Erkenntnißact des Vaters nur Einer. Und folglich gibt es in Gott auch nur Ein Wort, welches in absoluter Einfachheit die ganze Fülle des göttlichen Wissens in sich schließt.

Aber wenn der Sohn Ausdruck der Erkenntniß, also passive Erkenntniß ist, scheint ihm da das active Erkennen nicht zu fehlen? — Wir müssen bei der activen Erkenntniß zwei Seiten oder Beziehungen unterscheiden. Etwas anderes ist das active Erkennen an sich (intelligere), etwas anderes das Ausdrücken, Aussprechen (dicere, exprimere) des Erkannten. Das intelligere an sich ist allen drei Personen gemeinsam, das dicere eignet dem Vater allein[1]).

Wenn nun aber der Sohn auch actives Erkennen ist, warum erzeugt nicht auch Er ein Wort? — Es ist dieses unmöglich, weil sonst consequent eine nicht endende Reihe von Worten statuirt werden müßte. Wir können auch noch Folgendes sagen: Daß auch der Sohn ein Wort erzeuge,

1) Vgl. oben S. 185.

ist ebenso unmöglich als überflüssig. Es ist unmöglich, weil der Vater in seinem unendlich vollkommenen Worte bereits den ganzen Inhalt der göttlichen Erkenntniß ausgesprochen hat; es ist überflüssig, weil der Sohn zu dem vom Vater mitgetheilten Erkennen eines eigenen Wortes gar nicht bedarf, da er das zu dieser Erkenntniß gehörige Wort nicht bloß besitzt, sondern selber ist[1]).

§. 38.

Die Hauchung des h. Geistes.

1. Nach Lehre der Väter und Theologen ist die dritte Person das Product des dem Vater und Sohne gemeinsamen Wollens, ein Ausfluß oder Ausdruck ihrer gegenseitigen Liebe. Väter und Theologen berufen sich in großer Anzahl zunächst auf diejenigen Schriftstellen, in denen Gott die Liebe genannt wird und betonen, unter Gott sei hier speciell der h. Geist zu verstehen[2]). Wie dem auch sei, wir haben bereits gezeigt[3]), daß die h. Schrift dem h. Geiste die Liebe und Heiligkeit und die entsprechenden Werke speciell appropriirt[4]), woraus folgt, daß die Liebe und Heiligkeit zu ihm und zur Weise seines Ursprunges in besonderer Beziehung stehen.

Außerdem verweisen die Theologen auf den eigenthümlichen Namen der dritten Person: Geist, spiritus, πνεῦμα. Die beiden ersten Personen werden nämlich in der h. Schrift Vater und Sohn genannt, weil beide auf Grund des eigenthümlichen Ursprunges der zweiten Person in der That zu einander in diesem Verhältnisse stehen. Wenn also die h. Schrift die dritte Person Geist nennt, so weist sie unverkennbar durch diesen Namen ebenfalls auf die Art ihres Ursprunges hin. Nun bedeuten aber jene Ausdrücke ihrem nächsten Sinne nach nichts anderes, als Bewegung, Hauch, wie auch die entsprechenden Verba: spirare, πνεῖν nichts anderes als Hauchen bedeuten. Und das Wort spiritus (Hauch, Bewegung) weist folglich auf eine Thätigkeit, eine Bewegung des Begehrungsvermögens,

1) Zum Ganzen vgl. speciell Petavius, l. 5. c. 6—9 und l. 6, sodann den h. Thomas, S. q. 27. a. 2; q. 34 u. 35, sowie 4. c. gent. c. 2—15.

2) Deus caritas est. I Joh. 4, 8.

3) Oben S. 190 ff.

4) Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Röm. 5, 5.

des Willens hin, wie ja auch die Verba spirare, hauchen, athmen, schnauben in Verbindung mit einem Nomen (Liebe athmen, hauchen; Haß, Rache schnauben) zur Bezeichnung der verschiedenen Willensaffecte ganz gewöhnlich sind.

Dazu kommt endlich, daß, da die göttliche Erkenntniß im göttlichen Worte bereits ihren ganzen unendlichen Inhalt ausgesprochen hat, für die Production einer dritten Person im rein geistigen Gotte keine andere Thätigkeit übrig bleibt, als das dem Vater und Sohn gemeinsame Wollen und Lieben. Deßwegen nennt die 11. Synode von Toledo den h. Geist ausdrücklich die caritas sive sanctitas amborum, d. h. des Vaters und des Sohnes[1]).

2. Um nun den Prozeß, durch welchen die dritte Person hervorgeht, etwas näher zu erläutern, so besteht die Liebe in dem Wohlgefallen des Willens an einem erkannten Gute, oder, was dasselbe ist, in einer Hinneigung und Bewegung des Willens zu jenem Gute hin. Wie wir nun im Erkenntnißacte zwei Momente unterschieden haben, eine producirende Thätigkeit, das geistige Sprechen, und ein Product dieser Thätigkeit, das geistige Wort, so verhält es sich in ähnlicher Weise mit dem Willensacte oder der Liebe. Ist nämlich Liebe eine Bewegung des Willens, so fragt es sich, wer denn Urheber dieser Bewegung sei, da jede Bewegung einen Beweger voraussetzt. Urheber der Bewegung ist der Wille selbst, der unter dem Einfluß des erkannten Gutes durch einen inneren Impuls sich selber in Bewegung setzt. Und so findet sich auch im Liebesacte eine producirende Thätigkeit, ein actives, producirendes Lieben, ein Bewegen oder geistiges Hauchen (spiratio activa), und ein Product dieser Thätigkeit, eine passive, producirte Liebe, eine Liebesbewegung, ein Liebeshauch (spiratio passiva).

Um also die Anwendung auf Gott zu machen, so erkennt der Vater den Sohn und seine unendliche Vollkommenheit, der Sohn den Vater; sie erkennen auch die Geschöpfe, welche als Abbilder ihres unendlich vollkommenen Wesens durch ihre Macht Dasein haben können oder haben. Und weil beide sich gegenseitig mit unendlicher Vollkommenheit als unendliches Gut erkennen, so ist ihr gemeinsamer Wille kraft anfangslosen, ewigen Impulses, ewigen Hauchens (spiratio activa) in unendlich mächtiger Bewegung, er ist ewige, anfangslose, unendliche

---

1) Denzinger, n. 224.

Liebesbewegung, Liebeshauch (spiratio passiva oder spiritus). — Wie also das Wort Gottes die ausgeprägte Erkenntniß des Vaters ist, so der h. Geist die ausgeprägte wechselseitige Liebe des Vaters und Sohnes, d. h. die ewige Bewegung und Thätigkeit ihres gemeinsamen Willens, die auf das von ihnen erkannte Gut gerichtet ist und dasselbe mit unendlichem Affecte umschließt.

Was wir aber vorhin vom Worte Gottes nachgewiesen haben, das gilt auch von diesem Liebeshauche. Derselbe ist ewig, nothwendig, vom Vater und Sohn verschieden, aber dennoch beiden immanent; er ist substantiell, dem Vater und Sohn consubstantial, er ist subsistent oder Person. — Dieselbe göttliche Substanz, die in der einen Beziehung hauchende Liebe, Vater und Sohn ist, ist in anderer Beziehung gehauchte Liebe, Liebesbewegung, Liebesaffect, heiliger Geist.

3. So sind auch die Namen verständlich geworden, welche Schrift und Väter der dritten Person beilegen. Sie ist Geist, nicht als wenn Vater und Sohn nicht Geist wären, sondern weil sie in besonderer Weise Geist, d. h. geistiger Hauch ist. Sie ist heiliger Geist oder Heiligkeit, weil Gottes Liebe und Liebeshauch unendlich heilig sind; sie ist die Liebe, sofern sie ein Product aus des Vaters und des Sohnes Liebesthätigkeit ist. Sie ist des Vaters und des Sohnes Gemeinschaft, ihr Liebesband und Liebeskuß (communio, vinculum, osculum) weil beide in diesem Liebeshauche mit unendlicher Liebe sich umschlungen halten. Sie ist Liebesgabe, Liebespfand (donum, munus), nicht bloß deßhalb, weil sie den Menschen geschenkt wird, sondern weil Vater und Sohn mit diesem Liebeshauche, in den sie ihre ganze Güte und ihr ganzes Wesen legen, sich selbst gegenseitig unendlich reich beschenken. Sie ist endlich Geist der Wahrheit. Denn die Erkenntniß der Wahrheit entzündet Liebe zur Wahrheit. Und gerade weil Vater und Sohn sich selbst gegenseitig als vollkommenste Wahrheit erkennen und bewundern, so erglüht in ihrem gemeinsamen Herzen die Liebe dieser Wahrheit, der h. Geist.

4. Noch erübrigen einige Nebenfragen.

Der h. Geist geht laut dem Dogma vom Vater und Sohn als von Einem Principe aus[1]). — Daß er von beiden ausgeht, erklärt sich daraus,

1) Vgl. oben S. 173.

daß beide einander lieben und darum Liebe hauchen. Daß er von beiden als von Einem Principe (tamquam ex uno principio, una spiratione) ausgeht, hat seinen Grund darin, weil dem Vater und Sohn mit Ausschluß der persönlichen Proprietäten alles andere gemeinsam ist. So verstehen wir auch den theologischen Ausdruck: duo spirantes sed unus spirator. Denn der adjectivische Plural deutet nach dem Sprachgebrauch bloß eine Mehrheit der Subjecte oder Personen an, denen etwas zukommt; und thatsächlich kommt ja beiden Personen die virtus spirandi und das spirare zu. Der substantivische Plural aber würde nicht bloß eine Mehrheit der Subjecte andeuten, sondern fälschlicher Weise auch das vervielfachen, was ihnen laut ihrem Namen zukommt, die virtus spirandi und das spirare. In ähnlicher Weise sagen wir: tres personae divinam naturam habentes, sed unus Deus; tres personae creantes, sed unus Creator[1])

Der h. Geist ist seiner persönlichen Bestimmtheit nach passive, gehauchte Liebe, Liebesgesinnung, Liebesaffect. Aber deßwegen schließt er nicht jede active Liebe von sich aus. Wie oben zwischen intelligere und dicere, so muß hier zwischen amare und spirare unterschieden werden. Das amare ist den drei Personen gemeinsam, das spirare eignet bloß dem Vater und Sohne[2]). Der h. Geist seinerseits haucht deßwegen keine Liebe und braucht es nicht, weil durch das Hauchen des Vaters und Sohnes im göttlichen Willen bereits jene unendliche Liebesgesinnung entzündet ist, welcher der göttliche Wille fähig ist, und weil der h. Geist diese Liebesgesinnung nicht bloß besitzt, sondern selber ist.

Es begreift sich ferner, daß der h. Geist nicht die Kraft und Thätigkeit ist, durch welche Vater und Sohn sich lieben, ebensowenig, als der Sohn die Kraft ist, durch welche der Vater erkennt[3]). Wie der Sohn ein Ausfluß, ein Product des unendlich vollkommenen Erkennens des Vaters ist, so ist der h. Geist ein Erguß, ein Product der vollkommenen, wechselseitigen Liebe des Vaters und Sohnes.

Weßwegen wird aber nicht auch der h. Geist Sohn und sein Ursprung Zeugung genannt? — Deßwegen nicht, weil es ihm nicht unmittelbar durch die Art seines Ursprunges (vi processionis) gegeben ist, dem Vater und Sohne gleichartig zu sein. In Kraft seines Ursprunges ist er ja nicht Bild seines Urhebers, sondern eine Bewegung in dessen

---

1) Vgl. S. 1. q. 39. a. 3. und q. 36. a. 4.

2) Vgl. S. 185 f.

3) Derartige Vorstellungen finden sich bei Kuhn, Trinitätslehre. S. 584 ff.

Willen. Daß der h. Geist gleichwohl dem Vater und Sohne ganz gleichförmig und gleichartig ist, hat seinen Grund darin, weil alles, was in Gott ist, vermöge der absoluten Einfachheit Gottes die göttliche Substanz selber ist [1]).

§. 39.

Die Eine Wesenheit und die Mehrheit der Personen.

1. Nach dem Dogma gibt es drei real verschiedene göttliche Personen, während die Wesenheit der Zahl nach nur Eine ist. Nehmen wir nun das christologische Dogma hinzu, laut welchem umgekehrt die Person Christi der Zahl nach Eine ist, während in dieser Person der Zahl nach zwei complete Naturen oder Wesenheiten verbunden sind, so ergibt sich als Folgerung, daß es zwischen der Wesenheit und der Person irgend einen Unterschied geben müsse. Sind nämlich beide schlechthin identisch, dann ist das christologische wie das trinitarische Dogma einfach unmöglich; dann ist die Person Christi entweder im nestorianischen oder im monophysitischen Sinne aufzufassen, in Gott selbst aber gibt es entweder nur Eine Person oder außer den drei Personen auch drei real verschiedene Wesenheiten. Die Vernunft aus sich allein hätte schwerlich auch nur irgend eine Ahnung jenes Unterschiedes, denn im Bereiche der gesammten natürlichen Ordnung gibt es keine complete Einzelsubstanz, die nicht zugleich Person, bez. Hypostase wäre. Der Glaube erweitert und bereichert somit hier das Gebiet des natürlichen Wissens. Wir müssen also zeigen, in welcher Weise die Theologen jenen Unterschied und die in Betracht kommenden Begriffe im nähern bestimmen.

2. Das Wort persona (πρόσωπον) bezeichnete ursprünglich die Maske des Schauspielers, oder auch die Rolle, die er spielte; später wurde es Bezeichnung für jedes selbstständige menschliche Individuum. Um zu bestimmen, was Person ist, gehen wir vom Begriffe der Hypostase aus, die wir mit zwei Worten als substantia individua definiren können.

Das Wort Substanz für sich allein drückt aus, daß das Ding, von dem es ausgesagt wird, das ihm eigene Sein nicht durch Verbindung

---

1) Zum Ganzen vgl. speciell Petavius, l. 7 und Thomas q. 36—39; 4. c. gent. c. 15—26.

mit einem Andern, sondern in sich selbst hat, daß also dieses Ding nicht Accidenz, auch nicht Theil eines andern ist, sondern in sich selbst besteht. Der Ausdruck substantia individua drückt mehr aus; er bezeichnet die Substanz, wie sie in objectiver Wirklichkeit naturgemäß da ist. Und in dieser ihrer Eigenschaft kommen der Substanz folgende Bestimmungen zu: Sie ist nicht etwas bloß Gedachtes, sondern etwas objectiv Wirkliches; sie ist nicht etwas Allgemeines, sondern etwas Einzelnes und Besonderes, d. h. sie ist im Besitze eines Seins, das ihr im Unterschiede von allen anderen Substanzen allein und ausschließlich zukommt. Sie ist ferner nicht Theil oder Accidenz, die nur in physischer Verbindung mit einem Andern Bestand und Dasein haben, sondern sie ist in sich selbst, d. h. sie ist in sich selbst mit allem ausgerüstet, was zu einem ihrer Natur entsprechenden Sein und Leben erforderlich ist, und darum ist sie fähig, physisch getrennt von Anderem selbstständig für sich ihr eigenes Dasein zu haben. Thatsächlich endlich ist sie auch für sich, d. h. sie besteht physisch getrennt von anderen Wesen für sich selbst als selbstständiger Träger und Inhaber ihrer selbst. Und gerade diese letztere Bestimmung, das selbstständige Bestehen für sich, ist es, welches formell die Substanz zur substantia individua, zur Hypostase macht.

Das Wort Hypostase oder substantia individua weist demnach nicht bloß auf eine Substanz hin, die in sich ein Einzelnes und Besonderes ist (in diesem Sinne ist auch die menschliche Natur Christi individuell), sondern auf eine Substanz, die zugleich, von anderem Sein getrennt, ein für sich bestehendes, selbstständiges Einzelwesen ist. So auch der h. Thomas. Nach ihm bezeichnet substantia individua eine Substanz, welche in sich selbst ihr ganzes Sein besitzt und darum ein einheitliches, abgeschlossenes Ganze ausmacht (indivisum in se), und die zugleich von anderem Sein getrennt (divisum ab aliis), selbstständig für sich besteht[1]). Anstatt substantia individua sagt man auch wohl substantia incommunicabilis. Denn die substantia individua ist in der That incommunicabel, und zwar durch die letzte der vorhin aufgeführten Bestimmungen, durch ihr Fürsichsein. Selbstständiges Fürsichsein und Mitgetheiltsein an ein Anderes, d. h. Nichtfürsichsein schließen sich ja gegenseitig aus.

3. Unter Personsein verstehen wir das Fürsichsein einer vernünftigen Substanz: Persona est *rationalis naturae* indi-

---

1) S. 1. q. 29. a. 4.

vidua substantia[1]). Personsein und Hypostasesein besagen also wesentlich dasselbe, und die Person wird wesentlich durch dasselbe constituirt, wodurch die Hypostase constituirt wird, durch das selbstständige Fürsichsein. Der Unterschied ist nur der, daß Hypostase das Fürsichsein jeder beliebigen, Person aber das höhere und vollkommenere Fürsichsein einer vernünftigen Natur ausdrückt.

Daß die Definition des Boetius auch mit Rücksicht auf die göttlichen Personen gültig sei, zeigt der h. Thomas verschiedenen Einwendungen gegenüber[2]). Insbesondere bemerkt er, daß der Ausdruck substantia individua in seiner Anwendung auf Gott keineswegs zu drei Substanzen führe; er sei eben mit Hypostase gleichbedeutend[3]), so daß man geradezu sagen könne, es gebe in Gott drei substantiae individuae, aber nur Eine Substanz oder Wesenheit[4]). Immerhin hat der Heilige nichts dagegen, wenn man mit Richard von St. Victor die göttliche Person in folgender Weise definirt: Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, sofern zwar die göttliche Natur an sich mittheilbar ist, nicht aber sofern sie eine bestimmte Person ist[5]).

Nach Locke's Vorgang setzen Günther, Kuhn u. a. das Personsein in das actuelle Selbstbewußtsein. Es ist das irrig; denn es handelt sich ja darum, zu erklären, wie die Person sich von der Substanz als solcher unterscheide; und das ist nicht das Selbstbewußtsein, sondern das selbstständige Fürsichsein. Ebendeßwegen sind die vernunftlosen Wesen, obgleich sie ihrer nicht bewußt sind, wahre Hypostasen; und ebenso ist der Mensch bereits vor den Jahren der Vernunft oder auch im Zustande des Schlafes wahre Person, während er nach Günther und Kuhn es höchstens der Potenz nach wäre. Dazu kommt, daß jene falsche Begriffsbestimmung zu schweren dogmatischen Irrthümern führt. Die Person Christi kann unter solcher Voraussetzung nur mehr im nestorianischen Sinne gedacht werden, da Christus ein göttliches und ein menschliches Selbstbewußtsein hat. Von der andern Seite kann die Dreipersönlichkeit Gottes nicht mehr festgehalten werden, da das Selbstbewußtsein der drei Personen nur Eines ist. Und so führt jene Begriffsbestimmung

---

1) Boetius, De duabus naturis. c. 3.

2) De pot. q. 9. a. 2.

3) Illud commune (substantia) per hoc quod additur individuum contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: Substantia individua rationalis naturae, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae. l. c. ad 7.

4) L. c. ad 9. In gleichem Sinne sprach später Leibnitz von tres substantiae relativae, una absoluta. Kleutgen, Theol. I. n. 236.

5) L. c. ad 12 und S. l. c. a. 3. ad 4.

überdies zu sabellianischen Anschauungen, obgleich bei Günther merkwürdiger Weise das gerade Gegentheil der Fall ist. Günther ließ eben noch andere Irrthümer einfließen, und gelangte so thatsächlich zu einer tritheistischen Auffassung Gottes. Nach ihm ist der trinitarische Prozeß nichts anderes, als ein Prozeß, durch den Gott von Ewigkeit her sich selbstbewußt geworden. Der Vater verdoppelt auf dem Wege der Emanation das göttliche Wesen und verobjectivirt sich so im Sohne vor sich selber. Durch eine neue Emanation aus des Vaters und des Sohnes Wesen wird dann die göttliche Substanz verdreifacht, und erkennen Vater und Sohn in dieser dritten Person, dem h. Geiste, ihre Identität. Weil aber diese drei Substanzen nicht bloß gleichartig sind, sondern auch kraft innerer, ewiger Nothwendigkeit sich auseinander entwickeln, so bilden sie nach Günther keine lediglich specifische, sondern eine Einheit, die zwischen der specifischen und numerischen, als qualitative oder organische, in der Mitte liegt. Wie dem auch sei, Günther stellt die drei Personen als drei verschiedene Substanzen hin und statuirt so thatsächlich drei Götter. Seine weiteren Bemühungen, diese drei Götter in einer sog. absoluten Persönlichkeit, einem absoluten Ich, einem absoluten Selbstbewußtsein, das sich aus dem Bewußtsein der drei Personen zusammensetzt, zu einer höhern Einheit zusammenzufassen, ändern die Sache nur insofern, als sie zu den bisherigen weitere Irrthümer hinzufügen[1]).

4. Wir haben also in der Hypostase und Person zwei Bestimmungen unterschieden: das Insichsein und das Fürsichsein. Damit ist nun auch der Unterschied angedeutet, der zwischen Wesenheit und Person besteht. In der natürlichen Ordnung ist mit der ersten Bestimmung ausnahmslos die zweite verbunden, d. h. alle completen Substanzen stellen sich als Hypostasen oder Personen dar. Und deßwegen ist die Vernunft, auf sich allein gestellt, zu urtheilen geneigt, beide Bestimmungen seien in der Weise Eins, daß zwischen der Wesenheit und Person kein Unterschied bestehe. Nach dem Dogma jedoch, wie schon bemerkt, ist dieser Unterschied thatsächlich vorhanden. Gemäß der Glaubenslehre braucht die vollendete Natur nicht nothwendig selbstständig für sich zu sein; sie ist zwar fähig es zu sein, sie ist es thatsächlich auch bei natürlichem Verlauf der Dinge. Nothwendig aber ist dieses nicht, vielmehr kann ihr das selbstständige Fürsichsein in der Weise entzogen werden, daß sie nicht sich selber, sondern einem andern angehört; wir sehen dieses

1) Kleutgen, Theologie. I. n. 196, 205, 228 ff., 278 ff.; III. n. 48 ff.

an der menschlichen Natur Christi. Zum Begriffe der completen Substanz als solcher gehört es, in sich zu sein, zum Begriffe der Hypostase aber, nicht bloß in sich, sondern auch für sich zu sein. Zwischen completer Substanz und Hypostase besteht somit ein Unterschied.

Man pflegt diesen Unterschied auch noch in anderer Weise auszudrücken. Man kann die Person zunächst in ihrer Totalität betrachten, und dann erscheint sie als ein Einzelwesen, welches in Verbindung mit der Substanz selbstständig ist, handelt und leidet, also als principium quod (est, agit, patitur). Man kann die Wesenheit aber auch als solche in's Auge fassen, und sie erscheint dann als dasjenige, durch welches das Einzelwesen ist, handelt, leidet, also als principium quo (persona est, agit, patitur).

5. Von welcher Art dieser Unterschied auf creatürlichem Gebiete sei, wird von den Theologen controvertirt. Manche statuiren eine distinctio realis und betrachten das Personsein als eine das Sein der Substanz bestimmende und vollendende Weise, als einen modus essendi substantialis, der zwar von der Substanz real verschieden ist, in ihr selbst aber seinen Grund hat und aus ihr, wenn sie sich selbst überlassen ist, eo ipso (per naturalem resultantiam) heraustritt. Begründeter aber und auch stärker vertreten dürfte jene Ansicht sein, welche lediglich eine distinctio virtualis annimmt. Laut dieser Ansicht besitzt und offenbart die Hypostase zwei Vollkommenheiten, die aber in ihr selbst dem Sein nach nur Eins sind. Sie besitzt nämlich eine doppelte Selbstständigkeit, einmal, sofern ihr Sein und ihre Thätigkeit in ihr selber wurzelt, und dadurch ist sie Substanz, dann aber, sofern ihr Sein und ihre Thätigkeit auch ihr selbst gehört, und dadurch ist sie Hypostase.

Wie dem auch sei, in Gott ist jener Unterschied jedenfalls nur ein virtueller, der aber in Gott selbst sein Fundament hat (cum fundamento in re). Wäre er nämlich ein realer, so würden wir statt der Trinität eben eine Quaternität in Gott erhalten: die Natur und ihr gegenüber und sachlich von ihr verschieden die drei Personen. Darum erklärt die vierte Synode vom Lateran: Et ideo in Deo solummodo trinitas est. non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res (substantia divina)[1]). Die göttliche Wesenheit und die Personen fallen also sachlich in Eins zusammen,

---

1) Denzinger, n. 358.

aber dieses Eine (die summa res) ist so geartet, daß es von unserm Denken unter einer doppelten Rücksicht betrachtet werden kann und muß: einmal als göttliche Natur an sich, dann aber als persönlich bestimmte Natur, sofern diese Natur in dreifacher Beziehung für sich da ist, als Inhaber und Träger ihrer selbst.

Eine zwischen der realen und virtuellen angeblich in der Mitte liegende Distinction ist nicht denkbar. Ebendeßwegen ist die Ansicht des Durandus, der eine modale, und die der scotistischen Schule, die eine formale Unterscheidung zwischen der göttlichen Wesenheit und den Personen annimmt, zu verwerfen [1]).

Der virtuelle Unterschied — und das ist es, was wir zeigen wollten — genügt, um eine Mehrheit göttlicher Personen mit der Einheit der Wesenheit vereinbar zu finden. Der Vater theilt dem Sohne seine eigene Natur mit, aber ohne jene eigenthümliche Seinsweise, ohne jenes Fürsichsein, durch welches er Inhaber dieser Natur, erste Person, Vater ist. Dieselbe Natur empfängt auch der h. Geist, aber auch er besitzt, wie Vater und Sohn, ein eigenthümliches Fürsichsein, durch welches er, im Unterschiede von Vater und Sohn, für sich Inhaber der Natur, Person ist.

Zugleich ist durch diese unsere Lehre alles das vollkommen ausgeschlossen, was die absolute Einfachheit Gottes irgendwie beeinträchtigen könnte. Die Personen sind nicht zusammengesetzt, weil sie unter irgend einer Rücksicht die göttliche Wesenheit selbst sind; die göttliche Wesenheit aber ist nicht zusammengesetzt, weil jede Person das ganze göttliche Wesen ist.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich als Folgerung, daß nicht unmittelbar die göttliche Wesenheit selbst es ist, welche die Personen hervorgehen läßt, denn dann würde die göttliche Wesenheit zu den Personen im Gegensatz stehen, die letztern wären von der erstern real unterschieden, und es wäre wiederum eine Quaternität statuirt. Nicht die göttliche Wesenheit als solche zeugt und haucht, sondern sie zeugt, sofern sie Vater, und sie haucht, sofern sie Vater und Sohn ist. Das principium quod der göttlichen Prozessionen sind die bei-

---

1) Vgl. Kleutgen, Theol. I. n. 184 ff., und Instit. n. 260 ff., sowie n. 866 ff.

den ersten Personen, wie auch das Lateranense im weitern Verlauf ausdrücklich betont[1]).

Umgekehrt, wie die Synode hinzufügt, ist es auch nicht die Natur, welche gezeugt und producirt wird; sonst würde ja der Sohn vom Vater, der h. Geist vom Vater und Sohn auch der Natur nach sachlich unterschieden sein, und wir erhielten dann drei Götter. Ziel und Terminus der göttlichen Prozessionen sind vielmehr die Personen; principium quo des Hervorgehens ist dann freilich die Natur, sofern sie in numerischer Identität durch Zeugung und Hauchung den beiden Personen mitgeteilt wird.

7. Den patristisch-kirchlichen Sprachgebrauch anlangend, so wurden bei den ältern griechischen Vätern die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις vielfach promiscue gebraucht bald zur Bezeichnung der Person, bald der Wesenheit, so daß der h. Athanasius auf der Synode von Alexandria i. J. 362 eingreifen mußte, um die Mißverständnisse aufzuklären. Nach und nach setzte sich der Sprachgebrauch dahin fest, daß man unter οὐσία die Wesenheit oder Natur, unter ὑπόστασις das für sich bestehende Einzelwesen, unter πρόσωπον das für sich bestehende vernünftige Einzelwesen verstand, welch letzterer Ausdruck nur vorübergehend von einzelnen beanstandet wurde, da er wegen seiner Grundbedeutung (Maske, Rolle) sabellianischer Mißdeutung fähig schien. Uebrigens wurde auch später das Wort ὑπόστασις häufig im Sinne von Person genommen. — Auch bei den lateinischen Vätern war anfänglich der Sinn des Wortes substantia schwankend, wie bei den Griechen der Gebrauch des οὐσία. Später erhielt substantia (eigentlich = ὑπόστασις) eine dem ὑπόστασις entgegengesetzte Bedeutung und hieß so viel als essentia (οὐσία) oder natura, was dann zwischen griechischen und lateinischen Vätern stellenweise auch zu vorübergehenden Mißverständnissen Anlaß gab. Für ὑπόστασις schrieb man suppositum oder subsistentia, für πρόσωπον persona. Häufig nahm man indessen das Wort subsistentia auch im abstracten Sinne und bezeichnete damit das Fürsichsein als solches, die Seinsweise nämlich, durch welche die Substanz suppositum oder persona ist; subsistere aber hieß Fürsichsein, d. h. Hypostase oder Person sein. Mit dem fünften Jahrhundert hatte sich der Sprachgebrauch in der angedeuteten Weise festgesetzt[2]).

---

1) Et illa (summa) res non est generans, neque genita, neque procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit, ut distinctio sit in personis et unitas in natura.

2) Vgl. Petavius, l. 4. c. 1—4 und Kuhn, Trinitätslehre. S. 422 ff.

§. 40.

Die Mehrheit der Personen und die Beziehungen als Grund derselben. — Begriffe. — Prädicationsweise.

1. Obgleich die göttlichen Personen mit der Wesenheit sachlich identisch sind, so sind sie doch als Personen real unterschieden; und es erübrigt also noch, den Grund dieser realen Unterscheidung etwas genauer zu bestimmen. Einleuchtend ist von vorneherein, daß, wenn die Personen trotz der gemeinsamen Wesenheit gleichwohl real unterschieden sind, nothwendig eine jede von ihnen außer der gemeinsamen Wesenheit eine persönliche Eigenthümlichkeit besitzen muß, durch welche sie in sich als Person bestimmt und von den übrigen unterschieden ist.

Nach gemeinsamer Lehre der Theologen gibt es in der göttlichen Wesenheit Beziehungen, und zwar nicht lediglich durch das Denken gesetzte, sondern wirkliche, reale, und durch diese Beziehungen haben die Personen ihre persönliche Eigenthümlichkeit, ihre persönliche Bestimmtheit und damit auch ihre reale Unterscheidung.

Unter einer realen Beziehung verstehen wir das Verhältniß eines Dinges zu einem andern, die Hinordnung des einen auf das andere auf Grund gewisser Eigenthümlichkeiten, die sich in den bezogenen Dingen finden. Die reale Beziehung setzt demnach einerseits wenigstens eine Zweiheit von Dingen oder Subjecten, sie setzt andererseits voraus, daß entweder das eine oder andere dieser Subjecte, oder daß beide eine Eigenthümlichkeit besitzen, welche die Grundlage eines gegenseitigen Verhältnisses abgibt[1]).

2. Daß es in Gott reale Beziehungen gibt, ist vom Standpuncte der Vernunft allein nicht nachweisbar, um so klarer lehrt die Offenbarung das Dasein derselben. Schrift und Kirche lehren ja dem Gesagten zufolge ausdrücklich, daß die erste Person zur zweiten im Verhältniß des Erzeugers zum Erzeugten stehe, und daß aus der ersten und zweiten die dritte hervorgehe. Und mit Rücksicht hierauf unterscheiden die Theologen mit Recht vier Beziehungen (Relationen) in Gott: einmal die des Vaters zum Sohne und die des Sohnes zum Vater (paternitas, filiatio), sodann die Beziehung des Vaters und Sohnes als des einheitlichen hauchenden Principes zu dem von ihnen gehauchten Geiste und umgekehrt (spiratio activa et passiva).

1) S. 1. q. 13. a. 7.

Das Florentinum aber bekennt ausdrücklich das Dasein solcher Relationen: Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio[1]).

Daß aber diese Beziehungen wirkliche, reale Beziehungen sind, ist einleuchtend. Schon nach dem einfachen natürlichen Wortsinne der Offenbarungslehre haben wir unter dem Vatersein keine bloß gedachte, sondern eine wirkliche Eigenthümlichkeit oder Bestimmung der ersten Person zu verstehen; und dasselbe gilt von den übrigen Relationen. Diese Beziehungen sind um so mehr als reale anzusehen, weil ohne diese Annahme die vom Dogma gelehrte reale Verschiedenheit der Personen nicht festgehalten werden könnte.

Thatsächlich sind es nämlich die Beziehungen, durch welche die Personen ihre reale Unterscheidung und ihre persönliche Bestimmtheit haben. Schon die elfte Synode von Toledo erklärt, daß die göttlichen Personen auf Grund der Substanz Eins seien und nicht gezählt werden können, daß sie aber durch die Beziehungen eine Mehrheit bilden und zählbar sind[2]). Ferner gibt es nach dem Dogma drei real unterschiedene Personen. Nun sagte aber vorhin das Florentinum: Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Folglich fällt die Verschiedenheit der Personen mit der durch die Beziehungen begründeten Unterscheidung und Gegenüberstellung zusammen. Endlich sagt dasselbe Florentinum, daß der Vater sein ganzes Sein, nur nicht das Vatersein, dem eingeborenen Sohne in der Zeugung mittheile[3]). Das Einzige also, was den Vater vom Sohne, den Sohn vom Vater unterscheidet, ist hier das Vatersein, dort das Sohnsein. Was folglich die Personen überhaupt von einander unterscheidet, sind lediglich die Beziehungen.

Uebrigens wurde schon früher bemerkt[4]), daß die Beziehungen oder Proprietäten, sofern sie Sein oder Vollkommenheit (perfectiones relativae) einschließen, nicht nach Weise eines Acci-

1) Denzinger, n. 598.

2) In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Denzinger, n. 227.

3) Omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem. Denzinger, n. 586.

4) S. 185 f.

denz von der göttlichen Wesenheit (perfectio absoluta) sachlich verschieden sind — nach dieser Richtung bewegte sich der Irrthum Gilberts von Porrée —, sondern mit der einfachen, untheilbaren Wesenheit in Eins zusammenfallen. Die Personen sind diese Wesenheit, und der Unterschied zwischen ihnen und der Wesenheit ist nur ein virtueller[1]). Betrachten wir aber die Beziehungen als Beziehungen, so sind sie es, welche jene Unterscheidung und Gegenüberstellung begründen, durch welche die Eine Wesenheit in drei Personen, als zeugender Vater, als gezeugter Sohn, als gehauchter Geist sich selber gegenübersteht, so daß in Gott drei sachlich verschiedene Inhaber einer und derselben Wesenheit unterschieden werden müssen[2]).

Es ließe sich einwenden, nur bereits vollendete Personen könnten zu einander in Beziehung treten, und die Beziehung setze folglich das Dasein der Personen voraus. Nun lehre aber der Glaube anscheinend, daß die göttlichen Personen umgekehrt erst durch die Beziehungen gesetzt seien. Wir müssen hier mit dem h. Thomas unterscheiden. Ist die Beziehung zweier Subjecte etwas Accidentelles, so setzt sie das Dasein der Subjecte natürlich voraus, weil jedes Accidenz das Dasein des Subjectes voraussetzt. Anders aber verhält es sich, wenn die Beziehungen mehrerer Subjecte oder Personen mit ihrer Wesenheit selbst gegeben sind und mit ihr zusammenfallen, wie es bei Gott der Fall ist. Da gibt es kein Vorher und kein Nachher; in einem und demselben anfangslosen, ewigen Momente ist zugleich alles da: die Wesenheit, die Personen, die Beziehungen und die Thätigkeiten, durch welche die Beziehungen und die Personen sind. Und nur hierdurch ist es erklärlich, wie das Zeugen des Vaters ein Act der Person (denn actiones sunt suppositorum) und zugleich ein die Person des Vaters constituirender Act sein kann, durch den der Vater das Vatersein und so auch das Personsein hat. Wollen wir freilich in Gedanken unterscheiden, dann lassen wir, und zwar mit Grund, das Personsein der zeugenden Thätigkeit, die zeugende Thätigkeit aber dem Vatersein vorausgehen[3]).

Aus dem Umstande, daß die göttlichen Personen in realer Unterscheidung einander gegenüberstehen, folgt nicht, daß auch hinsichtlich der göttlichen Attribute ein ähnliches Verhältniß anzunehmen sei. Zwischen den göttlichen Personen, da sie auseinander entspringen, besteht ein Verhältniß des Gegensatzes. Die Attribute aber entspringen keineswegs das eine aus

1) Vgl. S. 205 f.
2) S. 1. q. 28. a. 2 und 3.
3) Q. 40. a. 2. ad 4 und a. 4.

dem andern und darum besteht zwischen ihnen auch kein Gegensatz und kein realer, sondern nur ein virtueller Unterschied.

Das ist nun die geheimnißvolle Dreiheit in der Einheit, das Geheimniß der Geheimnisse, dessen unergründliche Tiefe der Menschengeist nur ahnungsweise ermißt. Wollen wir die göttliche Einheit mit der geschöpflichen, der numerischen oder specifischen, vergleichungsweise zusammenbringen, so gelingt das nicht. Die göttliche Einheit hat etwas von der numerischen und etwas von der specifischen, ist aber keine derselben; sie liegt gleichsam in der Mitte zwischen beiden. Deßwegen bilden die göttlichen Personen allerdings eine Mehrheit, aber da die Wesenheit nur Eine ist, so ist die allerheiligste Dreifaltigkeit zugleich ein Einzelnes: Drei Personen, aber nur Ein Gott.

3. Was die wichtigern theologischen Begriffe und Termini anbelangt, die noch der Erwähnung bedürfen, so spricht man zunächst von notiones, d. h. von Merkmalen, durch welche sich die göttlichen Personen erkennen und unterscheiden lassen. Es gibt deren fünf: Innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa und spiratio passiva seu processio.

Man spricht ferner von proprietates simpliciter, d. h. von Eigenthümlichkeiten, die einer einzelnen göttlichen Person ausschließlich zukommen. Ihrer gibt es, da die spiratio activa zwei Personen gemeinsam ist, nur vier: Innascibilitas, paternitas, filiatio und spiratio passiva.

Proprietates personales, d. h. solche Eigenthümlichkeiten, durch welche die einzelnen Personen formell als Personen constituirt sind, gibt es drei: die paternitas, filiatio und spiratio passiva. Die innascibilitas constituirt nämlich die Person des Vaters nicht, sondern ist nur eine genauere Bestimmung der Person des Vaters und characterisirt sie eben als die erste der drei Personen, die nicht in einer andern ihren Ursprung hat, sondern die deßhalb ist, weil die göttliche Wesenheit es unmittelbar in sich hat, zeugende Person, d. h. Vater zu sein. Auch die spiratio activa constituirt die beiden ersten Personen nicht. Die paternitas constituirt den Vater, aber so, daß der volle Begriff derselben zugleich die spiratio activa in sich schließt. Ebenso constituirt die filiatio den Sohn, so aber, daß auch sie ihrem vollen Begriffe nach die spiratio activa in sich schließt, sofern es im Begriffe des Sohnes liegt, alles vom Vater zu empfangen,

nur nicht die paternitas. Noch weniger constituirt die spiratio activa eine eigene, vom Vater und Sohn unterschiedene Person. Denn zu dem Ende müßte sie im Gegensatz zu Vater und Sohn stehen, was nicht der Fall ist. Sie besagt ja nicht das Product einer vom Vater und Sohn ausgehenden Thätigkeit, sondern sie besagt bloß Thätigkeit und zwar des Vaters und des Sohnes eigenste Thätigkeit.

Ferner gibt es in Gott zwei processiones, d. h. ein doppeltes Hervorgehen, das des Sohnes (procedere im weitern Sinne) und das des h. Geistes (procedere im engern Sinne). Beiden Processionen entsprechen dann einerseits zwei sog. actiones notionales, das gignere und das spirare, als zwei besondere Seiten oder Beziehungen des göttlichen Erkennens und Wollens; andererseits jene vier Beziehungen oder Relationen, von denen vorhin die Rede war.

Unter processio verstehen wir im allgemeinen das Hervorgehen des Einen aus dem Andern. Der Terminus des Hervorgehens kann dann vom Principe nach außen gesetzt werden, wie es z. B. bei der körperlichen Zeugung der Fall ist; er kann aber auch seinem Principe immanent bleiben. In diesem letztern Falle ist die processio eine unvollkommene, wenn das Product mit dem Producenten nicht dieselbe Wesenheit gemeinsam hat, wie z. B. der menschliche Gedanke bloßes Accidenz des Geistes ist; sie ist aber eine vollkommene, wenn Princip und Terminus dieselbe Wesenheit gemeinsam haben, und das gilt eben von den göttlichen Prozessionen.

Ebendeßwegen ist auch die Einwendung grundlos, daß es in Gott überhaupt keine Prozessionen geben könne, weil das Unendliche einer Vervielfältigung unfähig sei. Denn nach der katholischen Lehre wird das Unendliche gar nicht vervielfältigt, sondern eine und dieselbe unendliche Wesenheit ist auf Grund der Prozessionen drei Personen gemeinsam.

Auch ist klar, daß es in Gott nicht mehr und nicht weniger als zwei Prozessionen geben könne, einmal, weil es im reinen Geiste nur zwei Thätigkeiten, nur zwei Principien eines geistigen Hervorgehens gibt, das Erkennen und das Wollen; dann, weil der absolut einfache Gott in einem einzigen Acte alles mit unendlicher Vollkommenheit will und liebt. Ebendeßwegen ist auch das Wort nur ein einziges, in welchem der Vater die ganze Fülle seines Wissens ausspricht, und ist auch der Liebeshauch nur einer, in welchem die ganze Liebe des Vaters und des Sohnes zum Ausdruck kommt.

Wenn man endlich einwendet, das göttliche Erkennen und Wollen seien mit sich selbst und mit der Wesenheit identisch, und folglich könnten

auch die Producte, Sohn und Geist, nicht sachlich verschieden sein, so ist zu antworten, daß die virtuelle Unterscheidung genügt, um eine reale Verschiedenheit der Producte erklärlich zu finden; ähnlich wie z. B. die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nur virtuell, ihre Wirkungen aber sachlich verschieden sind [1]).

4. Was die Prädicationsweise in Ansehung unseres Geheimnisses anbetrifft, — von den sog. Appropriationen war schon früher Rede [2]), — so ist, damit dieselbe richtig sei, im allgemeinen zu beachten, daß man einmal nur das identificire, was wirklich identisch ist; dann, daß man in der Sprechweise sowohl die Einheit des Wesens, als auch die Verschiedenheit und Mehrheit der Personen sorgfältig wahre. Bei den Ausdrücken selbst, die zur Anwendung kommen, ist zu berücksichtigen, daß dieselben, in abstracter oder concreter Form, entweder nomina essentialia sind, welche auf die gemeinsame Wesenheit, die gemeinsamen Attribute, die gemeinsame Thätigkeit sich beziehen, oder nomina personalia, welche auf die Personen und das, was den einzelnen Personen als solchen eigenthümlich ist, hinweisen. Auch darauf kommt es vielfach an, ob man es mit einem substantivischen oder adjectivischen Ausdruck zu thun hat.

Im Einzelnen ergeben sich insbesondere folgende Regeln.

a) Nomina essentialia in abstracter Form bezeichnen die Wesenheit als solche und lassen folglich nur den Singular zu: Eine Gottheit, Allmacht.

b) Nomina essentialia in concreter Form und substantivisch gebraucht, beziehen sich gleichmäßig auf die Substanz und deren Inhaber; sie können daher, da die göttliche Wesenheit nur Eine ist, von den göttlichen Personen nur im Singular gebraucht werden: Ein Gott, Ein Schöpfer. Der Plural würde auch die Wesenheit als eine mehrfache hinstellen. Adjectivische Ausdrücke hingegen, die den Personen das, was ihnen auf Grund der Wesenheit gemeinsam ist, zuschreiben, werden im Plural gebraucht: Drei Allmächtige; denn es sind ja thätsächlich drei, denen eine und dieselbe Allmacht zukommt. Doch können solche Ausdrücke auch substantivisch genommen werden, wie es im Athanasianum geschieht, und dann steht der Singular: unus omnipotens.

c) Was einer Person ausschließlich zukommt, kann auch nur von ihr allein ausgesagt werden; was den drei Personen auf Grund der Wesenheit gemeinsam ist, muß unterschiedslos von allen dreien ausgesagt

---

1) S. q. 27. a. 1 u. 5.

2) S. 189 ff.